EVOLUTIONISMUS UND THEISMUS BEI JOHN FISKE

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER

FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

GUSTAV REESE

AUS GROSS-BUCHWALD

ACAD. LAUREAT. PICT.

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 3. MÄRZ 1909.

1909

QUELLE & MEYER

LEIPZIG

206

Druck von C. G. Naumann, Leipzig.

Meinem Vater und dem
Andenken meiner Mutter
gewidmet.

Vorwort

„The Destiny of Man" (1884, London, Macmillan and Co., 121 S.), *„The Idea of God as affected by modern Knowledge"* (1885, ebenda, 173 S.), *„Through Nature to God"* (1899, ebenda, 194 S.), *„Life Everlasting"* (1901, ebenda, 87 S.) sind die vier Werke John Fiskes, die der vorliegenden Schrift zugrunde liegen. Auf sie glaubte ich mich beschränken zu dürfen, weil in ihnen Fiske mit der größten Klarheit und Prägnanz gerade diejenigen Gedanken zum Ausdruck bringt, an deren Darstellung es mir in erster Linie lag. Zwar entwickelt er auch in andern Büchern dieselben Gedanken, wenigstens zum großen Teil. So vor allem in den *„Outlines of Cosmic Philosophy"* (1874). Aber selbst von der Benutzung dieses an sich äußerst lehrreichen Buches habe ich abgesehen, weil einige Jahre nach dessen Veröffentlichung Fiske, in der Meinung, er sei vielfach, selbst von hervorragenden Gelehrten, mißverstanden worden, es noch einmal unternommen hat, „the teachings of the doctrine of evolution as to the origin and destiny of Man" kurz zusammenzufassen. „The body of this essay is accordingly devoted to setting forth these teachings in what I conceive to be their true light" *(The Destiny of Man,* Preface, VI). „The argument in the *Destiny of Man* was based in every one of its parts upon arguments already published in *Cosmic Philosophy" (The Idea of God,* Preface, XVIII). Aber, heißt es weiter, „I have for some time been aware of a shortcoming in the earlier work, which it is the purpose of these two Concord addresses — gemeint sind: *The Destiny of Man* und *The Idea of God* — in some measure to remedy. That shortcoming was an imperfect appreciation of the goal toward which the process of evolution is tending, and a consequent failure to state

adequately how the doctrine of evolution must affect our estimate of Man's place in Nature. Nothing of fundamental importance in *Cosmic Philosophy* needed changing, but a new chapter needed to be written, in order to show how the doctrine of evolution, by exhibiting the development of the highest spiritual human qualities as the goal toward which God's creative work has from the outset been tending, replaces Man in his old position of headship in the universe, even as in the days of Dante and Aquinas . . . The arguments upon which this conclusion rests, as they are set forth in the *Destiny of Man* and epitomized in the concluding section of the present essay, may all be found in *Cosmic Philosophy;* but I failed to sum them up there and indicate the conclusion, almost within reach, which I had not quite clearly seized" *(The Idea of God,* Preface, XX und XXI).

„As a sequel to the *Destiny of Man*" *(The Idea of God,* Preface, XXIX) und ebenfalls zur Berichtigung falscher Interpretationen der *Cosmic Philosophy* bestimmt, publizierte Fiske 1885 *The Idea of God.* Auch diese Schrift betrachtete er deshalb als ein „returning to the subject", d. h. als eine abermalige Darstellung der Form „in which the idea of God is likely to survive the rapid growth of modern knowledge, and especially the establishment of that great doctrine of evolution which is fast obliging us to revise our opinions upon all subjects whatsoever" *(The Idea of God,* Preface, V—VI). Und zwar fühlte er sich zu einer solchen Rekapitulation verpflichtet, „because in a former attempt to expound the same doctrine — nämlich in der *Cosmic Philosophy* — I do not seem to have succeeded in making myself understood" *(The Idea of God,* Preface, XII). „In my *Outlines of Cosmic Philosophy,* published in 1874, I endeavoured to set forth a theory of theism identical with that which is set forth in the present essay" *(The Idea of God,* Preface, XII—XIII). Nur sind hierin „two points which I hope will serve to define more completely the kind of theism which I have tried to present as compatible with the doctrine of evolution. One is the historic contrast between anthropomorphic and cosmic theism regarded in their modes of genesis, and especially as exemplified within the Christian church in the very different methods and results of Augustine on the one hand and Athanasius on the other . . . The other

point is the teleological inference drawn from the argument of my first Concord address on the *Destiny of Man*" *(The Idea of God,* Preface, XVII—XVIII).

Aus dem Gesagten geht, so hoffe ich, zur Genüge hervor, daß ich berechtigt war, bei meiner Darstellung die *Cosmic Philosophy* außer acht zu lassen, da derjenige Teil ihres Inhalts, auf den es mir ankam, in verdeutlichter und erweiterter Form von Fiske in *The Destiny of Man* und *The Idea of God* rekapituliert wird.

Zur Belebung der Darstellung habe ich es für zweckmäßig gehalten, Fiske seine Lehren selbst vortragen zu lassen.

Münster i. W., Ostern 1909.

Gustav Reese.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549828_0045

Inhalt

Vorwort Seite
Einleitung 11
Erster Teil
I. Kapitel: Die Stellung des Menschen in der Welt 13
II. Kapitel: Die Hauptphasen der sozialen und moralischen Entwickelung der Menschheit 21
Zweiter Teil
I. Kapitel: Ursprung und Entwickelung der theistischen Gottesidee 26
II. Kapitel: Der wahre Gehalt der theistischen Religion und seine Verträglichkeit mit der modernen Wissenschaft, speziell mit dem Evolutionismus 37

Einleitung.

Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn.
Wer empfinden
Und sich unterwinden
Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht
Dich, mich, sich selbst?
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?
Liegt die Erde nicht hierunten fest?
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?
Schau' ich nicht Aug' in Auge dir,
Und drängt nicht alles
Nach Haupt und Herzen dir,
Und webt in ewigem Geheimnis
Unsichtbar sichtbar neben dir?
Erfüll' davon dein Herz, so groß es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn' es dann wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

So antwortet Faust auf Gretchens bange Frage, wie er es mit der Religion habe, und sucht seiner Geliebten mit diesen Worten die quälende Sorge um sein Seelenheil vom Herzen zu nehmen. Allein Gretchen fühlt sich von der Antwort nicht befriedigt. Ihrem schlichten, im abstrakten Denken ungeübten Geiste ist Fausts Gottesvorstellung zu vage, zu verschwommen. Er verlangt nach konkreten Symbolen.

Dasselbe Gefühl der Unzufriedenheit und des Unbehagens, dessen sich Gretchen nicht erwehren kann, als Faust ihr seine Auffassung von Gott darlegt, überkommt zweifellos jeden, wenn er zum erstenmal einen großen Denker über religiöse Fragen reden hört, und wenige sind ihrer, die es überwinden. Die Mehrzahl der Menschen begnügt sich ihr Leben lang mit einer Reihe anschaulicher Formeln bezüglich der Gottheit und verwirft als atheistisch alle Lehren, die sich nicht in die engen Grenzen ihres Glaubensbekenntnisses hineinfügen. Ihre Gottesidee ist überwuchert von unzähligen symbolischen Riten und Doktrinen, die im Laufe der historischen Entwickelung der Religion aufgewachsen sind. Freilich nicht selten haben diese Riten und Doktrinen einen tiefen Sinn; aber ob sinnvoll oder sinnlos —, die meisten Menschen klammern sich an sie, wie sich Schiffbrüchige an Balken klammern, die auf dem Meere treiben, weil sie von ihnen allein Rettung erhoffen. Natürlich, denn der Durchschnittsmensch versteht nur eine Lehre von Gott, die in eine leichtverständliche, sinnfällige Form gekleidet ist. Nur sie packt ihn, nur sie spricht zu seinem Herzen. Mag auch die Form, in der sie ihm dargeboten wird, noch so mythisch und ihr Inhalt noch so unwahr sein —, er hält sie, eben weil er sie fassen kann, für höchst wertvoll und wahr. Dagegen ist ihm eine Lehre von Gott, die unter größtmöglichem Verzicht auf die Hilfe konkreter Symbole versucht, allen komplizierten, vom Lichte der Wissenschaft durchleuchteten Verhältnissen im weiten Universum Rechnung zu tragen, unverständlich. Sie erscheint ihm darum, selbst wenn sie der Wahrheit so nahe kommt, wie es dem menschlichen Geiste überhaupt möglich ist, und auf der sichern Basis bewiesener Tatsachen ruht, als im höchsten Grade wertlos und nur dazu angetan, auch den Alt- und Rechtgläubigen „die Milch der frommen Denkart in gärend Drachengift zu verwandeln“. Infolgedessen hat er zu allen Zeiten die konkreten Symbole seiner Religion

mit glühendem Eifer verfochten und jede wissenschaftliche Entdeckung, die Konzilienbeschlüsse und Glaubensartikel in Mißkredit brachte, als religionsfeindlich und religionsgefährlich gebrandmarkt. Zu diesen wegen ihrer vermeintlichen Gefahr für die Religion vielfach verschmähten und verdammten Entdeckungen gehört auch die Entwickelungslehre, die Lehre, daß alle höheren Lebewesen mit Einschluß des Menschen aus niedrigeren Seinsformen hervorgegangen sind, daß mit andern Worten die Welt nicht in derselben oder auch nur annähernd derselben Form, in der wir sie kennen, geschaffen wurde, sondern sich in äonenlangem Prozesse zu dem, was sie heute ist, entwickelt hat. Besonders sind es die Theisten, die gegen die Entwickelungstheorie Front machen, und zwar aus dem Grunde, weil sie glauben, daß mit der Spezialschöpfungslehre die theistische Religion steht und fällt. Ob dieser Glaube der Wirklichkeit entspricht und ob der Evolutionismus mit dem Theismus wirklich unverträglich ist, soll die folgende Untersuchung lehren.[1])

Erster Teil.

I. Kapitel.

Die Stellung des Menschen in der Welt.

Bei aufmerksamer Betrachtung der organischen Welt finden wir, daß durch Vererbung und allmähliche Steigerung unbedeutender physischer Besonderheiten im Laufe der Zeit Art- und Gattungsunterschiede entstehen. Ferner können wir die Beobachtung machen, daß sich nur diejenigen Individuen, die von dem Normaltypus ihrer Spezies abweichen, im Kampfe ums Dasein erhalten, während die konstanten Formen über kurz oder lang ausnahmslos zugrunde gehen, so daß die Grenzlinien zwischen verwandten Spezies immer deutlicher hervortreten. Das sind merkwürdige Erscheinungen, für die selbst ein so scharfsinniger Forscher wie Herbert Spencer trotz eifriger Beschäftigung mit ihnen keine genügende Erklärung zu geben vermochte. Darwin war es vorbehalten, dieser Rätsel Lösung zu finden. In seinem

[1]) The Idea of God S. 35—45. The Destiny of Man S. 18—23. Th. I. o. G. S. 130—131, 107—108.

epochemachenden Buche „The Origin of Species“ wies er nach, daß die Wohlfahrt der Arten das leitende Prinzip bei der Begünstigung physischer Variationen sei. Wie ein klug berechnender Kapitalist sein Geld stets in der gewinnbringendsten Weise anzulegen bemüht ist, so strebt auch, sagt Darwin, die natürliche Zuchtwahl immer danach, ihre Kraft besonders auf solche Individuen zu konzentrieren, die für die Erhaltung ihrer Art die sicherste Gewähr leisten. Das tun aber ohne Frage die differenzierten Individuen, da jede strukturelle Modifikation im verzweifelten Kampfe ums Dasein eine neue Waffe ist oder wenigstens werden kann. Infolgedessen läßt die natürliche Zuchtwahl die unveränderten Formen fallen und beschränkt sich auf die Förderung der Varietäten.[1])

Diese Entdeckung Darwins bedeutete einen enormen wissenschaftlichen Fortschritt, ja man kann sie füglich eine der größten Errungenschaften des menschlichen Geistes nennen. Aber gerade wegen ihres außerordentlich hohen Wertes liegt die Gefahr nahe, daß man sie überschätzt und meint, mit ihr nun jede Entwickelung in der organischen Welt erklären zu können. Diese Meinung wäre falsch. Denn bei aller Anerkennung der großen Wichtigkeit, ja Unentbehrlichkeit des Darwinismus für das Verständnis der mannigfaltigen Formen und Farben, die uns im Pflanzen- und Tierreiche entgegentreten, muß andererseits nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß er auf die brennende Frage nach der Entstehung des Menschen keine ausreichende Antwort zu geben imstande ist. Physische Variationen, gefördert durch die natürliche Zuchtwahl, hätten in alle Ewigkeit immer nur neue Pflanzen- und Tierformen hervorgebracht, nie einen Menschen. Das spezifisch Menschliche kann unmöglich als das Resultat körperlicher Differenzierung angesehen werden. Das leuchtet ohne weiteres ein, sobald man einen Menschen, selbst wenn er der allerniedrigsten Rasse angehört, mit dem höchstentwickelten Tiere, dem Affen, vergleicht. In bezug auf Körperbau unterscheiden sich die beiden äußerst wenig. Sobald man aber ihre geistigen Fähigkeiten ins Auge faßt, zeigt sich der Mensch dem Affen weit überlegen, und man kann sich der Überzeugung nicht verschließen,

[1]) Th. D. o. M. S. 27. Through Nature to God S. 83.

daß diese auffallende Diskrepanz zwischen der äußersten körperlichen Ähnlichkeit einerseits und der überraschenden geistigen Verschiedenheit andererseits auf eine besondere, von Darwin noch nicht berücksichtigte Ursache zurückgeführt werden muß.[1])

Es ist das unsterbliche Verdienst von Alfred Russel Wallace, daß er zuerst auf die Unzulänglichkeit der darwinistischen Theorie für die Erklärung der charakteristischen Eigenschaften des Menschen aufmerksam machte und an der Stelle, wo die Lehre seines genialen Landsmannes versagt, ergänzend einsetzte. Zum richtigen Verständnis und zur gebührenden Würdigung dieser von Wallace ausgegangenen Ergänzung des Darwinismus erscheint es notwendig, etwas weiter auszuholen.[2])

Das Hauptcharakteristikum der Organismen besteht darin, daß sie auf äußere Reize reagieren. Diese Reaktionen zeigen keine Verschiedenheit, solange die von außen kommenden Eindrücke konstant bleiben. Sobald aber die einwirkenden Kräfte hinsichtlich ihrer Art und Stärke Veränderungen erfahren, stellen sich auf seiten des von ihnen affizierten Lebewesens morphologische und physiologische Modifikationen ein, die bewirken, daß die Harmonie zwischen der Konstitution des betreffenden Individuums und den wechselnden Anforderungen seiner Umgebung stets aufrecht erhalten wird. Je nachdem nun die beständige Anpassung innerer Beziehungen an äußere Verhältnisse, in der Herbert Spencers Scharfblick zuerst das Wesen des Lebens erkannte, einfacher oder komplizierter Natur ist, sprechen wir von einem niedrigen resp. hohen Grade der organischen Entwickelung. Die Wandlungen, die in einer Pflanze vor sich gehen, entsprechen nur der An- und Abwesenheit einer bestimmten Quantität von Licht und Wärme, sowie einigen chemisch-physikalischen Bedingungen der Luft und des Bodens. Nicht viel verwickelter sind die äußeren Umstände, denen sich die niederen Tiere anzugleichen haben. Ihr Leben besteht deshalb lediglich aus Reflexbewegungen. Diese Lebensäußerungen sind, selbst wo sie schon in komplizierterer Form auftreten und als instinktive Handlungen bezeichnet werden, von keinem Bewußtsein begleitet, und wir können

[1]) Thr. N. t. G. S. 80—82. Th. D. o. M. S. 29—30.
[2]) Thr. N. t. G. S. 82.

sie deswegen nicht als psychische Phänomene betrachten. Die Fähigkeit und Tendenz, solche Reflexbewegungen auszuführen, sind im Nervensysteme der betreffenden Tiere schon vor ihrer Geburt vollständig ausgebildet. Wenn das Junge zur Welt kommt, ist es ein durchaus fertiges Wesen; es braucht nichts mehr zu lernen, denn alles, was es zu tun hat, geht aus seinen von den Eltern geerbten Anlagen mit Notwendigkeit hervor. In bezug auf diese Lebewesen ist Descartes' vielbesprochene These, die Tiere seien bloße Automaten, vollkommen richtig.[1])

Erst bei zunehmender Kompliziertheit der äußeren Bedingungen stellt sich heraus, daß die automatisch-reflektorische Nerventätigkeit allein nicht mehr zur Hervorbringung aller für die Erhaltung der Existenz notwendigen Bewegungen ausreicht. Diesem Mangel an Mitteln, den erhöhten Anforderungen des umgebenden Mediums in vollem Umfange gerecht zu werden, wird bei den höher entwickelten Formen des animalischen Lebens dadurch abgeholfen, daß sich bei ihnen das Vermögen einstellt, bewußte Handlungen auszuführen. Was das Bewußtsein — die Seele oder der Geist —, das in der Tierwelt auftaucht und im menschlichen Seelenleben zur vollen Entfaltung gelangt, seinem eigentlichen Wesen nach ist und woher es stammt, darüber vermögen wir nichts zu sagen. Daß es nicht das Produkt irgendeiner sonderbaren Anordnung materieller Körperchen sein kann, ist außer Zweifel gestellt durch die Resultate der Untersuchungen über die Korrelation physikalischer Kräfte. Die Ansicht Platons, nach der die Psyche — ein Ausfluß der Gottheit, eine geistige Substanz — unter gewissen Bedingungen mit vergänglichen materiellen Formen eine Verbindung eingeht, ist m. E. mit dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft am verträglichsten. Aber wenn sich auch Ursprung und Wesen der Seele unserer Kenntnis entziehen, so sind wir doch in der Lage, auf Grund moderner Forschungen die Vorbedingungen anzugeben, die erfüllt sein mußten, bevor das psychische Leben in die Erscheinung treten konnte.[2])

Das physiologische Korrelat des Bewußtseins stellt das Gehirn dar. Dieses empfängt durch die sensiblen Nerven Eindrücke der

[1]) Thr. N. t. G. S. 177—185. Th. D. o. M. S. 38—39. Thr. N. t. G. S. 92. Th. D. o. M. S. 43—44.

[2]) Th. D. o. M. S. 42—43.

Außenwelt und sendet vermittels der motorischen Nerven Impulse nach den Muskeln, die daraufhin die verschiedenartigsten Bewegungen ausführen. Solche Reaktionsbewegungen nennt man reflexmäßig, wenn sie die unmittelbaren Folgen sensibler Erregungen sind. Sollen sie von Bewußtsein begleitet sein, so ist erforderlich, daß zwischen der Auffassung eines Reizes und der Erwiderung auf denselben eine Pause eintritt. Das Auftreten und die Verlängerung dieser sogenannten „Willenszeit" gehen Hand in Hand mit der Entstehung, Vergrößerung und fortschreitenden Organisation des großen und kleinen Gehirns. Von diesen höchsten Nervenzentren zeigt das niedrigste Wirbeltier, der amphioxus lanceolatus, noch keine Spur. Erst bei den Fischen beginnen sie sich zu entwickeln, bleiben hier aber so unscheinbar, daß z. B. das Großhirn des hippoglossus vulgaris, der an Gewicht dem Menschen nicht nachsteht, kleiner ist als ein Melonenkern. Die Vögel und niederen Säugetiere besitzen sie schon in bedeutend größerem Umfange, und wenn wir in der Skala der Mammalia höher hinaufsteigen, so bemerken wir, daß das große Gehirn ganz besonders anwächst. Es dehnt sich zunächst nach hinten aus, wobei es das Cerebellum bedeckt, und nimmt dann auch — bei den höheren Affenarten — nach vorne an Umfang zu.[1])

In Verbindung mit diesen anatomischen Veränderungen gestalten sich die Tätigkeiten, die das Individuum auszuführen imstande ist, immer mannigfaltiger und komplizierter, und die Folge davon ist, daß nicht mehr sämtliche Fähigkeiten der Eltern im Nervensysteme der Nachkommen während der kurzen Zeit vor deren Geburt völlig organisiert werden können. Einen großen Teil der elterlichen Erfahrung bringt das junge Tier deshalb nur potentiell mit auf die Welt, und es ist genötigt, durch eigene Anstrengung seine latenten Kräfte zu entfalten. Hierzu bedarf aber das kleine Geschöpf eine Zeitlang der Beihilfe und Fürsorge seiner Mutter. Diese Zeit der Unmündigkeit ist in mehrfacher Hinsicht von eminenter Bedeutung, zuerst und vor allen Dingen deswegen, weil sie das junge Tier, dessen Laufbahn nicht mehr durch das von seinen Ahnen überkommene Erbe vollkommen prädestiniert ist, in den Stand setzt, auf Grund eigener Er-

[1]) Th. D. o. M. S. 44—48.

fahrung ein individuelles, von der Tradition mehr oder weniger abweichendes Leben zu führen und sich besondere, bei den übrigen Vertretern seiner Spezies nicht vorhandene Eigenschaften zu erwerben. Freilich in der vormenschlichen animalischen Welt sind von derartigen Charakternuancen innerhalb der einzelnen Arten und der notwendigen Voraussetzung solcher Differenzierungen, der Gelehrigkeit, im allgemeinen bloße Ansätze zu konstatieren. Nur bei den schwanzlosen Affen Afrikas und des Indischen Archipels treten uns diese Phänomene in hohem Grade entgegen, in so hohem Grade, daß wir die genannten Tiere als über das allgemeine Niveau der animalischen Welt weit erhaben bezeichnen müssen. Die allein befriedigende Erklärung des gewaltigen geistigen Fortschritts, der diese menschenähnlichen Affen charakterisiert, hat der bereits oben erwähnte verdienstvolle englische Gelehrte A. R. Wallace gefunden, und dadurch ist er zum Vollender des Darwinismus geworden. Nachdem unzählige Jahre hindurch, so sagt Wallace, in der organischen Welt die Entwickelung der geistigen Fähigkeiten eine nebensächliche Rolle gespielt hatte, kam in der Geschichte eines Säugetieres der wichtige Moment, wo im Kampfe ums Dasein psychische Variationen erheblichere Vorteile boten als Veränderung in der Struktur des Körpers. Infolgedessen verwandte die natürliche Zuchtwahl bei diesem Tiere ihre Kraft fast ausschließlich auf die Förderung seiner psychischen Seite und begnügte sich bezüglich physischer Variationen mit der Entwickelung des Gehirns, weil im Verein mit ihr die Zunahme der psychischen Kräfte sich einzustellen pflegte. Auf der neuen Bahn, welche die organische Entwickelung somit einschlug, sind die menschenähnlichen Affen schon eine kurze Strecke vorwärts geschritten.[1])

Von ihnen unterscheidet sich der primitivste Naturmensch durch eine höhere Gehirnentwickelung, die begleitet ist von entsprechend potenzierten geistigen Kräften und durch die verlängerte Dauer der Unmündigkeit: zwei Erscheinungen, die sich gegenseitig gefördert haben. Denn das Fortschreiten der Gehirnentwickelung, verursacht durch den obengedachten Richtungswechsel in der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl, mußte zur Folge haben, daß ein immer

[1]) Th. D. o. M. S. 39—41. Thr. N. t. G. S. 92—94. Th. D. o. M. S. 51—54. Thr. N. t. G. S. 82—84. Th. D. o. M. S. 28, 37.

größerer Teil der Gehirnorganisation erst nach der Geburt vollendet werden konnte und die Kindheit sich infolgedessen über eine immer längere Zeit ausdehnte. Umgekehrt aber konnte es nicht ausbleiben, daß die Verlängerung der Unmündigkeitsperiode, begleitet von einer Zunahme an Gelehrigkeit und Vielseitigkeit, zur weiteren Entwickelung des Gehirns beitrug. So hat die Anhäufung geringfügiger Gradunterschiede in der Hervorbringung eines Artunterschiedes geendet. So hat sich durch Fortsetzung und gegenseitige Beeinflussung von Prozessen, die in der Tierwelt begannen, zuletzt, nach wahrscheinlich mehr als einer Million von Jahren, ein Lebewesen entwickelt, das von allen übrigen essentiell verschieden ist. Bei ihm, dem Menschen, finden physische Variationen kaum noch statt außer im Gehirn; hier allerdings in so hohem Maße, daß die menschliche Gehirnorganisation sich größtenteils erst nach der Geburt vollziehen kann. Dementsprechend erstreckt sich die Unmündigkeit des Menschen über eine sehr lange Zeit, über mehr als ein Drittel seines Lebens; und dieser Umstand wiederum erklärt die fast grenzenlose menschliche Gelehrigkeit und die auffallende menschliche Charakterindividualität. Zwar stellen ererbte Anlagen auch beim Menschen noch die Grundlage des Charakters dar, aber daneben bildet seine individuelle Erfahrung einen wichtigen Faktor in der Bestimmung der Menschheitsgeschichte von Generation zu Generation.[1])

Wer aus irgendwelchen Gründen glaubt, an dem mosaischen Schöpfungsberichte festhalten zu müssen, der kommt in die peinlichste Verlegenheit, wenn man ihn auffordert, nicht nur zu behaupten, der Mensch sei der definitive Abschluß der göttlichen Schöpfungstätigkeit, sondern es auch Andersgläubigen einigermaßen überzeugend nachzuweisen. Derjenige, für den das erste Kapitel der Genesis keine absolute Autorität bildet, wird ihm mit Recht entgegenhalten: wenn ich keinen Anstoß daran nehmen soll, daß es vor wenigen tausend Jahren einer außerweltlichen Gottheit gefiel, in ein paar Tagen das ganze Universum hervorzubringen und zuletzt durch einen mirakulösen Akt den Menschen als Gebieter auf unsern Planeten zu setzen, dann ist, scheint mir, trotz aller gegenteiligen Vermutungen

[1]) Th. D. o. M. S. 54—57. Thr. N. t. G. S. 87, 96.

der Theologen die Möglichkeit vorhanden, daß es derselben extramundanen Allmacht zu irgendeiner Zeit in den Sinn kommt, ein Wesen zu schaffen, das an Vollkommenheit den Menschen weit übertrifft und dazu berufen ist, die Herrschaft über die Erde anzutreten. Gegenüber der immer nur subjektiv begründeten Behauptung solcher, die sich von der Spezialschöpfungslehre noch nicht losmachen können, stellt sich der Evolutionist auf den sichereren Boden der Erfahrung und versucht, an der Hand von Tatsachen, nämlich aus der Entwickelungsgeschichte des Menschen einen Schluß auf dessen Stellung in der Welt zu ziehen.[1])

Wie lautet dieser Schluß? Weit davon entfernt, bei seinem Entstehen ein in jeder Beziehung fertiges Wesen zu sein, hat der Mensch vielmehr seit seinem ersten Erscheinen auf der Erde wichtige Veränderungen erfahren. Diese Veränderungen haben aber, entsprechend dem Richtungswechsel in der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl, der eintrat, als im Kampfe ums Dasein psychische Variationen sich vorteilhafter erwiesen als physische, und durch den allein die wesentlichen Merkmale des Menschen zu erklären sind, fast ausschließlich auf psychischem Gebiete stattgefunden und werden hier zweifellos auch fernerhin ihren Fortgang nehmen. Wie beträchtlich sie gewesen sind, ersieht man daraus, daß in psychischer Hinsicht der Abstand zwischen einem modernen Kulturmenschen und einem unzivilisierten Australneger größer ist als zwischen letzterem und einem Orang-Utang. Daraus aber, daß beim Menschen körperliche Differenzierungen psychischen Veränderungen Platz gemacht haben, so daß das Leben der Seele in den Vordergrund getreten ist, während der Körper eine untergeordnetere Stellung einnimmt und nur noch die Funktion eines Vehikels zu erfüllen hat, ergibt sich, daß die weitere Entwickelung des Menschen nicht im Auftreten neuer Spezies, sondern im Fortschritte der Zivilisation bestehen wird. Wer also die darwinistische Theorie gründlich verstanden und in dem langwierigen Entwickelungsprozesse das Mittel erkannt hat, durch das Gott schafft, für den ist es eine unerschütterliche, weil jederzeit aus der Erfahrung ableitbare Tatsache, daß nicht die Hervorbringung einer Kreatur, die

[1]) Th. Ð. o. M. S. 31—32.

in physischer Hinsicht vom Menschen differiert und ihn an Vollkommenheit übertrifft, sondern die Vervollkommnung der Menschheit den glorreichen Abschluß des langen und mühseligen Werkes der Natur bildet.[1])

Aber der Mensch repräsentiert nicht allein das letzte Glied der langen Kette der kosmischen Entwickelung —, seine Stellung in der Welt ist eine so erhabene, daß er sogar das Werk der natürlichen Zuchtwahl im Laufe der Zeit immer mehr in seine Hände zu nehmen bestimmt ist. Schon hängt das Schicksal der anderen Lebewesen bis zu einem hohen Grade von seinem Willen ab. Denn bei ihm liegt die Entscheidung, welche Pflanzen und Tiere auf der Erde fortbestehen und welche von ihrer Oberfläche verschwinden sollen. Auch hat er gelernt, neue Arten von Früchten und Blumen zu erzeugen, neue Rassen von Tieren zu züchten, sowie sich der Herrschaft über mechanische und chemische Kräfte zu bemächtigen, um sich dieselben bei seinem Werke der Zivilisation dienstbar zu machen. Und bei diesem Werke wird er in Zukunft ohne Zweifel noch Erfolge erzielen, von denen wir uns heute gar nichts träumen lassen. Demnach raubt der Darwinismus dem Menschen nicht nur nichts von seiner Würde, was ihm von vielen Seiten ungerechterweise vorgeworfen wird, sondern liefert vielmehr den wissenschaftlichen Beweis für die althergebrachte, aber sonst nur auf Glauben und Intuition gestützte Annahme, daß der Mensch die Krone der Schöpfung und das Hauptobjekt der göttlichen Fürsorge ist.[2])

II. Kapitel.

Die Hauptphasen der sozialen und moralischen Entwickelung der Menschheit.

Der psychische Entwickelungsprozeß der Menschen ist ganz erheblich beschleunigt worden durch den Einfluß, den sie aufeinander ausgeübt haben in den verschiedenen Beziehungen, die wir als gesellschaftliche charakterisieren. Schwache Ansätze zu sozialen Verbänden

[1]) Th. D. o. M. S. 71—72, 30, 65. Thr. N. t. G. S. 84—85. Th. D. o. M. S. 31. Th. I. o. G. S. XX—XXI.

[2]) Th. D. o. M. S. 32—34, 25, 31—32.

finden sich schon in der Tierwelt, aber in bezug auf Bestimmtheit und Dauer stehen sie weit zurück hinter der einfachsten menschlichen Gesellschaft, die durch die Familie repräsentiert wird. Die Tatsache, die zur Gründung der Familie führte, haben wir in der langen Unmündigkeitsperiode des Menschen zu suchen. Denn diese machte es notwendig, daß die elterliche Hilfe und Wachsamkeit sich über eine ihr entsprechende Zeit ausdehnten. Auf die Weise, zumal wenn demselben Elternpaare mehrere Kinder nacheinander geschenkt wurden, so daß das erstgeborene noch mehr oder weniger der Pflege und Fürsorge bedurfte, wenn das zweite und dritte das Licht der Welt erblickten, nahmen die Gefühle der Eltern gegen ihre Kinder einen bleibenden Charakter an. Ein festes Band verknüpfte fortan auch die Geschwister untereinander, und das Verhältnis zwischen den Gatten gestaltete sich zu einem immer innigeren und edleren.[1])

Wie die Wurzeln des sozialen Lebens, so reichen auch die der Moral bis in die Tierwelt zurück. Im Zusammenhange mit dem Auftreten der Unmündigkeit der Nachkommen stellten sich auf seiten der Eltern Handlungen ein, die nicht aus egoistischen Motiven hervorgingen, sondern auf die Förderung fremden Wohles abzielten. In dem Momente aber, wo zuerst Selbstverleugnung und Aufopferung für fremdes Wohl geübt wurden, setzte das moralische Handeln ein. Freilich seine eigentliche Ausbildung erhielt es erst in der menschlichen Familie, der Grundform des bestimmten und bleibenden Gesellschaftslebens. Hier waren dem Jagen nach eigener Glückseligkeit Schranken gesetzt durch das Interesse der Gemeinschaft; hier erwuchs dem einzelnen die Pflicht, bittere Schmerzen, ja unter Umständen den Tod zu erdulden, wenn die Wohlfahrt seiner Gemeinschaft es erheischte. Hier lernte der Mensch auch, den Wert seiner Handlungen nach einer außerhalb der eigenen Glückseligkeit liegenden Norm abzuschätzen: es entstand das Gewissen.[2])

Welche Stellung nimmt demnach das moralische Element in der Welt ein? In seiner berühmten Rede, die er in Oxford hielt, sagt Huxley an einer Stelle: „Der soziale Fortschritt bedeutet auf Schritt und Tritt eine Hemmung des kosmischen Prozesses und die Ersetzung

[1]) Th. D. o. M. S. 66—68. Thr. N. t. G. S. 98—99.
[2]) Th. D. o. M. S. 68—69. Thr. N. t. G. S. 102—106.

desselben durch einen andern, den man den ethischen Prozeß nennen kann. Das Ende des letzteren ist nicht das Überleben derjenigen, die in bezug auf den ganzen Umfang der bestehenden Bedingungen zufällig die passendsten sind, sondern derjenigen, die moralisch die besten sind.“ Diese Äußerung erweckt auf den ersten Blick den Anschein, als ob Huxley der Meinung gewesen sei, es bestehe eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Entwickelung im allgemeinen und der des Menschen im besonderen. Daß aber Huxley nicht im entferntesten daran gedacht hat, in dieser Weise dem Evolutionismus untreu zu werden und denjenigen Denkern in die Hände zu arbeiten, die den Menschen aus dem übrigen Naturzusammenhange herausheben wollen und deshalb einen übernatürlichen Ursprung der Moralität nicht entbehren können, geht aus der Fußnote hervor, die der Philosoph — wahrscheinlich weil er selbst die fast unvermeidbare Gefahr einer falschen Auslegung der oben zitierten Stelle erkannte — dem gedruckten Texte beigefügt hat. „Natürlich“, so lesen wir in dieser Anmerkung, „streng genommen sind soziales Leben und der ethische Prozeß, demzufolge es auf dem Wege zur Vollkommenheit vorwärts schreitet, Teile des allgemeinen Entwickelungsprozesses“. Diese Glosse nötigt uns, in der angeführten Textstelle den Ausdruck „kosmischer Prozeß“ in etwas engerer Bedeutung zu fassen, nämlich im Sinne von Darwins „natural selection“ und Spencers „survival of the fittest“. Dann können wir Huxley vollkommen beipflichten. Die natürliche Zuchtwahl hat in der Tat nicht das allergeringste mit Moral zu tun. Für sie sind Tugend und Laster genau dasselbe. Aber sie ist es gewesen, die durch die Förderung der geistigen Kräfte und die Hand in Hand mit ihr gehende Entstehung und Verlängerung der Unmündigkeitsperiode das soziale und damit das moraliche Leben herbeiführte. Also ist das Sittengesetz die notwendige Konsequenz und die Vollendung des Naturgesetzes.[1])

In der primitiven menschlichen Familie trug der Kampf ums Dasein im wesentlichen noch dasselbe Gepräge wie in der übrigen animalischen Welt. Nahrung zu beschaffen war die erste Lebensaufgabe. Solange sich nun der Mensch lediglich von Wildbret, Fischen

[1]) Thr. N. t. G. S. 74—79. Th. D. o. M. S. 69—70. Thr. N. t. G. S. 108, 113.

und anderen ihm ohne sein Zutun von der Natur gespendeten Gegenständen ernährte, mußten, da diese Lebensmittel überall nur in beschränkter Menge vorhanden waren, die Familien oder die aus verwandten Familien bestehenden Stämme von Ort zu Ort wandern, wobei sie in unvermeidliche Streitigkeiten mit anderen Gemeinden verwickelt wurden. Eine bedeutsame Wandlung erfuhr ihre Lebensweise, als die Menschen es lernten, den Boden zu bebauen, Herden zu züchten und die Erzeugnisse ihrer friedlichen Arbeit miteinander auszutauschen. Jetzt vermochte ein Stück Land eine weit zahlreichere Bevölkerung dauernd zu ertragen, denn der Vorrat an Lebensmitteln konnte durch unermüdlichen Fleiß ins Grenzenlose vermehrt werden. Dieser wirtschaftliche Fortschritt war begleitet von einem nicht zu unterschätzenden Umschwunge auf gesellschaftlichem Gebiete. Hatte sich das soziale Leben bis dahin einzig und allein auf Blutsverwandtschaft gegründet, so erhielt es durch die Landwirtschaft und den Handel eine neue, breitere Basis, nämlich Nachbarschaft und gemeinsame Beschäftigung. Die vorher isolierten Stämme bekamen Fühlung miteinander und schlossen sich allmählich zu größeren politischen Gebilden, zu Staaten zusammen.[1])

Die Erweiterung des Begriffs der politischen Gemeinschaft machte sich auch sofort in den ethischen Anschauungen der Menschen bemerkbar. Es ist selbstverständlich, daß, solange Blutsverwandtschaft das einzige Band war, das eine Gemeinde zusammenhielt, die moralischen Verpflichtungen nur innerhalb der Familie oder des Stammes als bindend angesehen wurden. Wer außerhalb dieser Grenze stand, war ein hostis, Fremdling und Feind zugleich. Anders gestalteten sich die Verhältnisse, als der Mensch seßhaft wurde, seine Hauptaufgabe in Ackerbau und Viehzucht erblickte und dadurch Handel sowohl wie Industrie zu treiben gezwungen war. Da diese jungen Triebe der Kultur, die der Mensch, sobald er erkannte, welch herrliche Früchte er von ihnen erwarten durfte, mit allem Eifer pflegte, in der rauhen Atmosphäre des Krieges nicht gedeihen konnten und deshalb die früher in beständigem Hader miteinander liegenden Stämme sich zu Staaten verbanden, mußte naturgemäß die Sphäre, in der der Mensch

[1]) Th. D. o. M. S. 77—80, 81—84.

sich moralisch verpflichtet fühlte, eine solche Ausdehnung annehmen, daß sie alle Glieder des neuen, größeren Verbandes umfaßte.[1])

Mit dem Hervorgehen von Staaten aus dem Zusammenschlusse mehrerer, früher getrennt lebender Stämme war aber der soziale Koalitionsprozeß noch nicht zu Ende. Aus Staaten wurden Reiche. Und zwar kann man drei Arten unterscheiden, auf die diese größten politischen Körper zustande gekommen sind. Erstens: die Eroberung ohne Einverleibung. Ein mächtiger Staat besiegte seine Nachbarn, machte sie zu Untertanen und eignete sich ihre militärische Macht an, gewährte ihnen aber keinen Anteil an der Regierung. So entstanden die Riesenreiche des Orients. Nur durch das Szepter eines gewaltigen Fürsten zusammengehalten, fielen sie auseinander, sobald einer aus den geknechteten Massen die Mörderhand gegen das Oberhaupt erhob. Plötzliche und gigantische Revolutionen sind darum etwas immer Wiederkehrendes in der Geschichte der östlichen Völker. Zweitens: die Eroberung mit Einverleibung. Die Sieger annektierten das Land der Besiegten und erlaubten ihnen, an der Verwaltung desselben teilzunehmen. Auf solche Weise entwickelte sich das römische Weltreich. Ein wesentliches Merkmal dieser beiden Methoden ist der Krieg. Nicht essentiell dagegen ist das kriegerische Element der dritten und vollkommensten Art der Entstehung von Reichen: der Föderation. Bei ihr handelt es sich nicht um eine Eroberung, sondern um eine freiwillige Vereinigung mehrerer Einzelstaaten zu einem größeren Ganzen, wobei jedem Teile seine lokale Unabhängigkeit unbenommen bleibt. Die notwendige Voraussetzung der Föderation ist ein hoher Grad intellektueller sowohl wie moralischer Entwickelung, und aus dem Grunde konnte von ihr auf primitiven Kulturstufen keine Rede sein. Zuerst wurde sie im alten Griechenland zur Anwendung gebracht. Jedoch der Erfolg war nur ein vorübergehender, was meines Erachtens seine Erklärung darin findet, daß die Hellenen noch nichts von dem Repräsentativsysteme wußten, d. h. von der Institution, daß alle Teile des Reiches gleiche politische Macht besitzen, die sie durch Delegierte an einer Zentrale zur Geltung bringen. Mit dauerndem Erfolge wurde der so gescheiterte Versuch

[1]) Th. D. o. M. S. 79, 83—84.

später wieder aufgenommen von den Schweizern und in großem Stile von den Bewohnern Altenglands. Die Grafschaften wuchsen zum Königreiche England zusammen, indem sie durch Abgeordnete im Generalverwaltungsrate, dem witenagemot, ihre Wünsche bezüglich solcher Fragen, die das ganze Reich betrafen, zum Ausdruck brachten und sich daneben das Recht der lokalen Selbstverwaltung bewahrten. Der große Vorzug der Föderation vor den beiden anderen Arten der Staatenverbindung liegt vor allem darin, daß sie das Volk dem Gängelbande fremden Regiments entwöhnt und dazu anhält, sich selbst zu regieren. Hat aber ein Volk gelernt, seine Verwaltungsgeschäfte selbst zu führen, dann und nur dann ist es auch imstande, selbständige Kolonien auszusenden. So konnte England die größte Kolonialmacht der Welt werden und die Suprematie auf dem Meere erringen.[1])

Die bei oberflächlicher Betrachtung scheinbar in chaotischer Unordnung aufeinander folgenden historischen Ereignisse lassen demnach, wenn wir genauer zusehen, keinen Zweifel darüber bestehen, daß in der Geschichte zwei Züge mit zunehmender Deutlichkeit hervortreten: die Tendenz zur Bildung immer größerer politischer Verbände sowie die Tendenz zu immer völligerer Aufrechterhaltung der lokalen Selbstverwaltung und der persönlichen Freiheit.[2])

Entsprechend dem sozialen Fortschritte vom Staate zum Reiche erweiterte sich auch die Sphäre, innerhalb deren der Mensch die Verpflichtung zu sittlichem Handeln anerkannte, und zwar zunächst so weit, daß sie alle Angehörigen des Reiches, fernerhin so weit, daß sie die ganze Menschheit umfaßte.[3])

Zweiter Teil.

I. Kapitel.

Ursprung und Entwickelung der theistischen Gottesidee.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, der ganzen uns umgebenden Welt jegliches selbständige Sein abzusprechen und sie als bloßes

[1]) Th. D. o. M. S. 85—90, 92.
[2]) Th. D. o. M. S. 92—93.
[3]) Th. D. o. M. S. 84, 88.

Produkt unserer Geistestätigkeit aufzufassen. Aber großen Anklang haben derartige erkenntnistheoretische Gewalttaten nie gefunden. Die meisten Menschen sind bei der alten Überzeugung und der alten Wahrheit geblieben, daß die Welt bereits vor unserer Geburt existierte und auch nach unserem Tode ruhig ihren Fortgang nehmen wird. Freilich zu der Einsicht, daß das, was wir Welt nennen, ein in seiner Totalität das Fassungsvermögen des Menschen übersteigendes Zusammenwirken von Kräften ist, hat sich der rastlos nach Erkenntnis strebende menschliche Geist erst nach jahrhundertelanger Erfahrung und Reflexion durchgerungen. Der primitive Mensch hat von diesem verhältnismäßig späten Kulturprodukte nicht die leiseste Ahnung. Aber wenn ihm auch die Kenntnis des allgemeinen Naturzusammenhanges vollkommen abgeht —, die beständige Abhängigkeit von den Naturkräften, die weit stärker sind als er und in hohem Grade sein Lebenslos bestimmen, empfindet auch er; auch er weiß, was es bedeutet, sein Leben lang unter der Gewalt solcher Kräfte zu stehen.[1])

Wie soll er sich ihr Wirken erklären? Es gibt nur eine Möglichkeit für ihn. Alle seine Taten sieht er hervorgehen aus seinem Willen. Von einem Verlangen fühlt er sich zu seinen Handlungen angetrieben, und der Verstand ist es, der ihn bei ihrer Ausführung leitet. Aus dieser Selbstbeobachtung zieht er den naheliegenden Schluß, daß alle Naturerscheinungen, wie der Wind und der Blitz, nichts weiter als Äußerungen gewaltiger, ihm ähnlicher Persönlichkeiten sind. Diese Personifikation der Naturkräfte, einst allgemein unter den Menschen verbreitet, hat, wie aus den Mythologien der verschiedenen Völker hervorgeht, bis weit in die historische Zeit hinein vorgeherrscht und tritt uns noch heute in ihrer originellsten Form bei wilden Stämmen entgegen.[2])

Die Interpretation der Außenwelt, die sich gründet auf einen Analogieschluß vom eigenen Ich auf die Dinge der Umgebung, wird dem unzivilisierten Menschen besonders nahegelegt durch eine Annahme, der man auf niedrigen Kulturstufen überall begegnet und die vielleicht als die erste spekulative Leistung des menschlichen Geistes angesprochen werden darf. Es ist die Annahme, daß der Mensch ein schatten-

[1]) Th. I. o. G. S. 62—64.
[2]) Th. I. o. G. S. 64—66.

haftes Wesen, einen Doppelgänger in sich trage. Nur weil er überzeugt ist, daß ein solches anderes Selbst in ihm wohnt, ist der Naturmensch imstande, sich zu erklären, daß er während des Schlafes in ferne Länder wandert, sich mit seinen Eltern und Freunden, von denen er weiß, daß sie tot und begraben sind, unterhält, in paradiesischen Gärten lustwandelt und sich nach blutiger Schlacht mit seinen Kameraden niedersetzt zum lecker bereiteten Mahle. Es ist eben sein anderes Selbst, das dies alles erlebt und dessen Annahme allein ihm ferner so sonderbare Erscheinungen wie seinen Schatten, das Echo seiner Stimme und die Wiederspiegelung seiner Gestalt und Gesten im stillen Wasser verständlich macht. Aber nicht nur im Menschen nimmt er einen derartigen geisterhaften Doppelgänger an. Auch Tiere und Pflanzen, Äxte und Pfeile, Kleidungsstücke und Nahrungsmittel —, sie alle haben nach seiner Überzeugung ihren Geist in sich. Darum töten die Stammesgenossen, wenn sie ihren im Kampfe gefallenen Häuptling begraben, außer seinen Frauen und Dienern auch seine Hunde und Pferde und legen sie ihm samt seinen Waffen und Schmuckgegenständen mit ins Grab, in der Meinung, daß er ihrer im Geisterreiche bedarf. Dieser Glaube an eine Geisterwelt macht es, wie gesagt, dem primitiven Menschen leicht, sich die Naturerscheinungen als mit menschlichen Passionen behaftete und menschliche Zwecke verfolgende Personen vorzustellen, die es wegen ihrer überlegenen Macht gilt, durch Gebete und Opfer gnädig zu stimmen.[1])

Doch es sind nicht die Naturkräfte allein, denen gegenüber der unzivilisierte Mensch sich zu göttlicher Verehrung verpflichtet fühlt. Es ist für ihn eine unantastbare Gewißheit, daß das andere Selbst der verstorbenen Häuptlinge auch nach deren Tode fortfährt, über die Interessen der Gemeinde zu wachen, dieselbe gegen feindliche Angriffe zu verteidigen, tapfere Krieger zu belohnen und Verräter und Feiglinge zu bestrafen. Also muß er bemüht sein, sich auch die Gunst dieser abgeschiedenen Geister zu sichern. Das kann aber nach seiner Meinung nur durch allerlei Zeremonien geschehen. Werden sie von ihm nicht in der gewünschten ehrerbietigen Form vollzogen oder gar ganz unterlassen, dann zweifelt er keinen Augenblick daran, daß

[1]) Th. I. o. G. S. 66—69.

Niederlage im Kampfe, Feuersbrunst und Überschwemmung, Hungersnot und Pestilenz als wohlverdiente Strafen der Freveltat auf dem Fuße folgen werden.[1])

So vollzieht sich allmählich eine unbewußte Identifizierung der in den Naturerscheinungen sich auswirkenden, ursprünglich als übermenschliche Persönlichkeiten gedachten Kräfte mit den Geistern verstorbener Häuptlinge, und infolgedessen tritt eine Verquickung von Naturverehrung und Ahnenkult ein. Den Verschmelzungsprozeß dieser heterogenen Elemente kann man in der Religionsgeschichte aller Völker verfolgen. Daß trotzdem hier die eine, dort die andere der beiden genannten Kultformen, je nach der Eigenart der einzelnen Völker, die Oberhand behalten hat, versteht sich von selbst. So ist bei den Hindus, den Griechen und desgleichen bei unsern germanischen Vorfahren die Anbetung der Naturkräfte stets die vorherrschende geblieben, während die Chinesen, Japaner und Römer an der göttlichen Verehrung der Ahnen als der hauptsächlichsten Religionsform festgehalten haben.[2])

Der Abstand zwischen der Anflehung von Geistern und der Verehrung der aufgehenden Sonne von der im Geiste und in der Wahrheit geschehenden Anbetung des einen unendlichen, ewigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erden, in dem wir leben und weben, ist ganz gewaltig, so gewaltig, daß man im Zweifel sein kann, ob man dem Natur- und Ahnenkulte schon die Bezeichnung Theismus beilegen darf. Jedenfalls so viel ist sicher, daß in diesen primitiven Religionsformen der Keim zu suchen ist, aus dem sich nach und nach die theistische Gottesauffassung entwickeln sollte, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von etwas, das außer ihm existiert und ihm nicht ganz unähnlich ist. Bevor aber der Entwickelungsprozeß dieses Keimes einsetzen konnte, war es, was die Naturverehrung betrifft, notwendig, daß ein Wechsel in der Interpretation der kosmischen Phänomene eintrat. Solange man die einzelnen Naturerscheinungen als voneinander vollkommen unabhängig betrachtete, erhielt sich natürlich auch die Ansicht, daß die in ihnen wirkenden Kräfte koexistierende, einander oft feindlich entgegen-

[1]) Th. I. o. G. S. 69.
[2]) Th. I. o. G. S. 69—70, 81.

arbeitende Gottheiten seien. Als sich aber der menschliche Geist zu der Einsicht erhob, daß die Welt ein harmonisch zusammenklingendes Ganzes sei, mußten in demselben Maße, wie die einzelnen Naturphänomene in einen einzigen großen Zusammenhang eingegliedert wurden, auch die betreffenden Götter ihre Sonderexistenz verlieren und die Ansicht sich durchsetzen, daß ein einziger Gott die treibende Kraft im ganzen Universum sei. Diesen Fortschritt von der polytheistischen Naturanbetung zum Monotheismus können wir bei allen Koryphäen des griechischen Geisteslebens beobachten.[1])

Waren es wissenschaftliche Überlegungen, die eine Generalisation in der Deutung der Naturobjekte und dadurch die Entwickelung von der polytheistischen Naturverehrung zum Monotheismus zur Folge hatten, so bewirkten es Gründe politischer Art, daß der Ahnenkult durch einen ähnlichen Läuterungsprozeß zu demselben Ziele gelangte. Solange die einzelnen Stämme, bei denen die göttliche Verehrung der Ahnen den Hauptteil des religiösen Lebens ausmachte, voneinander isoliert lebten, hatten sie alle ihre besonderen Schutzgötter, von denen sich gewöhnlich einer der ganz besonderen Gunst der Stammesangehörigen erfreute. Als aber die Stämme zu größeren politischen Verbänden, zu Staaten zusammenwuchsen, trat eine Verschmelzung der einzelnen Stammesgottheiten ein, und das Ergebnis derselben war ein gemeinsamer Staatsgott, der zunächst als der größte unter den Göttern, weiterhin als der alleinige Gott angesehen und verehrt wurde.[2])

Das klarste und lehrreichste Beispiel dieses Entwickelungsganges bietet die hebräische Religion. Die älteste Form dieser Religion, deren Spuren wir im Alten Testamente verfolgen können, war ein sehr plumper Polytheismus, in dem die schützenden Hausgötter, die teraphim, die hervorragendste Stelle einnahmen. Daneben wurden aber auch Naturgottheiten, wie Baal, Moloch und Astarte, in weitgehendem Maße verehrt. Daß die Hebräer nicht von Anfang an Monotheisten waren, geht schon daraus hervor, daß nach ihrer Überlieferung die Welt nicht von einem Gotte, sondern von elohim, einer Mehrzahl von Göttern, geschaffen wurde. Der Schutzgott Jahve war ursprünglich nichts weiter als einer von diesen elohim. Erst nach

[1]) Th. I. o. G. S. 72—74, 144.
[2]) Th. I. o. G. S. 74.

und nach wurde er der bedeutendste unter ihnen und stand schließlich in den Augen der Hebräer als der allein wahre Gott da. Als solcher tritt er uns entgegeu in den Schriften der Propheten. Und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Männer, von sittlichem Ernste durchdrungen, die erhabenste Auffassung von der Gottheit vertraten, die in der vorchristlichen Zeit erreicht worden ist.[1])

Im Gegensatze zu der Vertiefung und Vergeistigung, welche die religiösen Anschauungen der Juden durch den Einfluß der gottbegnadeten Propheten erfuhren, sank der klassische Polytheismus immer mehr zu einem leeren Formalismus herab. Er verlor deshalb alle Macht über die Gemüter und war beim Beginn der christlichen Ära eigentlich nur noch eine Sammlung amüsanter Anekdoten. Ein Sehnen ging durch das römische Reich nach etwas Höherem, das die Bedürfnisse des Herzens befriedigte. Die Zeit war gekommen, wo ein Monotheismus, wie er sich im Volke der Juden entwickelt hatte, im Abendlande Aufnahme finden konnte. Bevor er aber Aufnahme finden konnte, mußte er von den nationalen Schranken befreit werden, die seiner Verbreitung sehr hinderlich waren, ja man kann sagen, sie unmöglich machten. Das geschah durch Jesus und seinen großen Apostel Paulus. Sie verkündigten einen Monotheismus vollendetster Art. Freilich hatten sich hier und da vereinzelte Denker schon zu einer ebenso wahren Auffassung von Gott durchgerungen, wie sie Jesus und Paulus predigten, aber die Form, in der diese beiden genialen Männer sie der Welt vorlegten, war wie keine andere geeignet, ihr Eingang zu verschaffen bei den größten Gelehrten sowohl wie bei dem ungebildeten Volke. Die Lehre Jesu und Pauli enthält in ihren Grundzügen ewige Wahrheiten. Aber um diesen wahren Kern legte sich bei der Ausbreitung der christlichen Religion über die römische Welt und in ähnlicher Weise bei der Christianisierung der barbarischen Germanen eine dicke Schale, bestehend aus Vorstellungen und Observanzen, welche die Heiden bei ihrer Bekehrung aus ihrer früheren Religion mit ins Christentum hinübernahmen. So wurden heidnische Feste in der christlichen Kirche weitergefeiert; so lebten die schützenden Hausgötter in Schutzheiligen fort; so ging

[1]) Th. I. o. G. S. 74—76.

der Kult der magna mater auf die Jungfrau Maria über und so wurde sogar, wie es scheint, der Name des Wodan, des höchsten Gottes unserer heidnischen Vorfahren, in der Form Gott[1]) — ich

[1]) „Kein Wörterbuch gibt eine befriedigende Erklärung des Wortes Gott. Früher nahm man allgemein an, es sei mit dem Adjektiv gut verwandt; aber Grimm hat schon vor langer Zeit nachgewiesen, daß diese Verwandtschaft zum mindesten sehr unwahrscheinlich ist. Auch hat man versucht, es zu identifizieren mit pers. Khodâ (von Zend qvadata, skr. svadata, lat. a se datus), worin die Vorstellung von der selbstbewirkten Existenz zum Ausdruck kommt. Jedoch diese phantastische Etymologie wurde von Aufrecht als nicht haltbar nachgewiesen. Die Erzraterei Donaldsons, der Gott mit καλός und θεός mit τίθημι (New Cratylus, p. 710) in Verbindung bringen möchte, verdient heutzutage kaum noch Erwähnung. Unter den mehr wissenschaftlichen Philologen der Gegenwart führt August Fick bei der Behandlung des „Wortschatzes der germanischen Spracheinheit“ Gott einfach auf ein urgerm. gutha zurück, ohne näher darauf einzugehen. (Vgl. Wörterbuch der indogermanischen Sprachen III, 107.) Ihm folgt Skeat (Etymological Dictionary p. 238), der hinzufügt, daß „no connection with good“ vorhanden ist. Eduard Müller sagt: „So bedenklich die Zusammenstellung mit good, so fraglich ist doch auch noch die Urverwandtschaft mit pers. Khodâ gott, oder skr. gûdha mysterium, oder skr. guddha purus; Heyne: ‚als sich verhüllender, unsichtbarer, vgl. skr. guh für gudh celare‘.“ (Wörterbuch der englischen Sprache p. 486.) Max Müller hat die viel einleuchtendere Vermutung ausgesprochen, daß Gott ehemals eine heidnische Bezeichnung für die Gottheit war, eine Bezeichnung, die wie das lat. Deus in den christlichen Sprachgebrauch überging. (Science of Language, 6th ed. II. 317.) Diesem Winke folgend, habe ich vor mehreren Jahren (North Amer. Review, Oct. 1869 p. 354) die Vermutung ausgesprochen, daß Gott wahrscheinlich identisch ist mit Wodan oder Odin, dem Namen der großen nordischen Gottheit, des Hauptgegenstandes der göttlichen Verehrung unserer Vorfahren. Diese Beziehung eines g im Anlaute zu einem w im Anlaute ist eine ganz gewöhnliche, z. B. Guillaume und William, guerre und war, guardian und warden, guile und wile. Dieselbe Erscheinung kann man beobachten in armoric. guasta und ital. guastare, verglichen mit lat. vastare, engl. waste; ferner in engl. quick, got. quivs, lat. vivus. In Erchemperts Historia Langobardorum II, Pertz III, 245, finden wir Ludoguicus für Ludovicus. Diese Beziehung ist nicht allein eine allgemeine, sondern es lassen sich auch eine ganze Anzahl von Beispielen anführen, wo sie in dem speziellen Falle Wodan gilt. In Deutschland haben wir die Städtenamen Godesberg, Gudenberg und Godensholt —, alle abgeleitet von Wodan. Im westfälischen Dialekt heißt Wednesday („Tag des Wodan“) Godenstag oder Gunstag, im niederrheinischen Gudenstag, im flemischen Goenstag. Sieh Thorpe, Northern Mythol. I. 229; Taylor, Words and Places, 323; und cf. Grimm, Gesch. der deutschen Sprache, 296. Die westfälischen Sachsen schrieben sowohl Guodan wie Gudan. Odin wurde auch Godin genannt

gebe nur die neuhochdeutsche Form — als Bezeichnung für die christliche Gottheit beibehalten.[1])

Wenn man bedenkt, daß unter den Tausenden und Abertausenden von Menschen, die für das Christentum gewonnen wurden, die meisten nicht die ausreichende geistige Schulung besaßen, um die neuen Gedanken ohne beständige Anlehnung an wohlbekannte Vorstellungen zu ihrem Eigentum zu machen, so wird man zugeben müssen, daß die Amalgamierung der christlichen Lehre mit fremden Elementen unvermeidlich war. Aber nicht allein für die Ungebildeten war die völlige Abstrahierung von traditionellen religiösen Anschauungen ein Ding der Unmöglichkeit —, selbst hochgebildete Männer vermochten es nicht, sich das Christentum lauter und rein, ohne Zugeständnisse an alte Vorstellungen anzueignen. Der gewaltige Einfluß, den die von ihnen in Wort und Schrift vertretenen Auffassungen vom Christentum auf das Denken aller folgenden Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein im Abendlande ausgeübt haben, macht es notwendig, daß hier wenigstens die beiden Hauptrichtungen, in denen sich die Interpretation der christlichen Lehre bewegt hat, mit wenigen Strichen angedeutet werden.[2])

Es wurde an einer früheren Stelle schon darauf hingewiesen, daß trotz der Vermengung von Natur- und Ahnenverehrung doch bei den einzelnen Völkern, solange sie an diesen Religionsformen festhalten, ihrem Charakter entsprechend, bald der eine, bald der andere der beiden Kulte im Vordergrunde steht. Daß bei den Griechen die Naturverehrung die erste Stelle einnahm, ist bei der Eigenart dieses Volkes durchaus begreiflich. Die Fähigkeit des abstrakten Denkens, die der Grieche in so hohem Grade besaß, setzte ihn in den Stand, sich die Kräfte, die in den Naturobjekten zur Erscheinung kommen, als ihm zwar in jeder Weise überlegene, aber dennoch ihm ähnliche Wesen — als Götter vorzustellen. Diese Fähigkeit des griechischen Volkes erklärt es auch, daß seine großen Denker, als sie zum Mono-

(Laing, Heimskringla I. 74), und Paulus Diaconus berichtet uns, daß die Lombarden Wodan wie Guodan aussprachen. Angesichts einer solchen Fülle von Beweisen bin ich erstaunt, daß man nicht schon längst auf diese Etymologie aufmerksam geworden ist.“ (Th. I. o. G. S. 169—171.)

[1]) Th. I. o. G. S. 76—79.

[2]) Th. I. o. G. S. 79—80.

theismus fortschritten, imstande waren, sich eine so hohe, von groben anthropomorphischen Symbolen freie Auffassung von Gott zu bilden, wie sie uns in der Lehre der Stoa entgegentritt. Die Stoiker betrachteten, um mit Zeller zu reden, „die Gottheit als die eine Urkraft, von der alle in der Welt wirkenden Kräfte herstammen, als die letzte Weltursache, die vollkommenste Vernunft, das gütigste, menschenfreundlichste Wesen.“ Von ihnen wurden stark beeinflußt die drei größten Väter der griechischen Kirche: Clemens von Alexandria, Origenes und Athanasius. Auch sie lehrten, daß Gott der Welt immanent und nicht eine außerhalb der Welt wohnende Persönlichkeit sei; daß er durch die ewigen Naturgesetze und nicht durch gelegentliche Wunder wirke. Darum war für sie die Welt auch keine leblose Maschine, die nach einer vorherbestimmten Methode arbeitet und nur insofern von Gott abhängig ist, als er es für angemessen hält, von Zeit zu Zeit in den gewöhnlichen Lauf der Dinge ändernd einzugreifen, sondern ein lebendiger Organismus, belebt von dem allgegenwärtigen Gott. Durch Gott existieren alle Dinge, und die natürliche Folge der Ereignisse ist eine ununterbrochene Offenbarung seiner Weisheit und Güte. Aus dem Grunde lehnte Clemens Alexandrinus die gnostische Lehre von der Schlechtigkeit der Materie ab und betrachtete die Welt als geheiligt durch die in ihr wohnende Gottheit. Da er keinen Unterschied machte „zwischen dem, was der Mensch entdeckt und was Gott offenbart“, erklärte er das Christentum als eine natürliche Weiterentwickelung früherer religiöser Vorstellungen der Menschheit und verstand unter Erlösung das normale Heranreifen der höheren geistigen Eigenschaften des Menschen „unter der Leitung der immanenten Gottheit“. Ähnlich dachte sein Schüler Origenes. Auch Athanasius trat in Clemens' Fußstapfen und schritt auf dem Wege, den dieser gegangen war, weiter fort. Mit seiner Lehre von der Dreieinigkeit überwand er die sichtbare Tendenz zum Polytheismus bei Arius und wendete die drohende Gefahr eines Kompromisses zwischen Christentum und Heidentum ab. Aber so groß auch der Dienst war, den diese Trinitätslehre im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung leistete —, als einen bleibenden und wesentlichen Teil des christlichen Theismus wird man sie kaum ansehen können. Nichtsdestoweniger ist es lehrreich zu beobachten, wie nahe

schon Athanasius und vor ihm Clemens und Origenes allein durch ihre Grundauffassung von Gott als dem im Universum pulsierenden Leben an die Grenzen des modernen wissenschaftlichen Denkens heranreichten.[1])

In schroffem Gegensatze zu dem poetischen Schwunge, wodurch der griechische Geist sich auszeichnete, stand die Denkweise des Römers. Sie war von peinlicher Korrektheit, prosaisch, steif. Der Grieche vermochte sich in das Innere der Natur hineinzufühlen und seine eigene Seele im Grunde eins zu wissen mit der geheimnisvollen Kraft, die sich im üppigen Wachstum der Pflanzen entfaltet und als milder Regen die dürstenden Fluren labt. Anders der Römer. Sein Sinn war auf das Praktische gerichtet. Er sah in den Objekten der Natur nur tote Maschinen, in Tätigkeit gesetzt durch supranaturale Mächte. Und zwar lassen diese Mächte deutlich erkennen, daß sie ursprünglich nichts weiter waren als zu Göttern erhobene Menschen, die sich während ihres irdischen Daseins große Verdienste um ihren Staat erworben hatten. Daß die Götter nicht von außen auf die Natur, sondern in der Natur wirkten, war für den Römer ein unfaßbarer Gedanke. Darum kann es nicht wundernehmen, daß, wenn auch in späterer Zeit die griechischen Naturgottheiten in Rom ihren Einzug hielten, doch die Verehrung, die man ihnen dort zollte, ein bloßer Modekult war. Götter, die geboren waren unter dem heitern Himmel des sagenumwobenen Hellas, im poesievollen Geiste der idealistischen Griechen —, die mußten für den realistisch denkenden Römer leere Namen bleiben. Die lares und penates waren und blieben es, an die sich das sorgengequälte Herz des Römers wandte, um in aufrichtigem Gebete ihre Hilfe zu erflehen. Diese Grundanschauung von der Transzendenz der Gottheit erleichterte dem Römer das Verständnis des Christentums. Aber wie die christliche Lehre bei den Vätern der griechischen Kirche eine Umbiegung und Anbequemung an die dem griechischen Geiste geläufige Vorstellung von der Immanenz Gottes erfuhr, so wurde sie auch in der römischen Welt nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt festgehalten. Vielmehr wurde hier das transzendente Moment in der christlichen Religion,

[1]) Th. I. o. G. S. 81—86.

eben weil der Römer für dasselbe ein besonderes Interesse und ein besonderes Verständnis hatte, über Gebühr hervorgehoben, derartig hervorgehoben, daß die echt christliche Auffassung vom Verhältnis der Menschen zu Gott eine ganz neue Färbung erhielt. Besonders waren es die Schriften einer vielgefeierten Persönlichkeit, die in dieser Weise wirkten, nämlich die Schriften Augustins. Die fremden Elemente, die er in die christliche Lehre hineintrug und als christliche Glaubenssätze proklamierte, waren Zugeständnisse an persönliche Bedürfnisse. Zwar zeigte sich Augustin in seinen früheren Schriften als wohl fähig, die Ansichten eines Clemens Alexandrinus und Athanasius zu verstehen. Aber sein ausgeprägtes Gefühl für die Sündhaftigkeit des Menschen zog ihn unwiderstehlich in die entgegengesetzte Richtung und lieferte ihn einem Gedankenstrome aus, der letzten Endes von Platon ausgegangen war.[1])

Auf diesen großen griechischen Denker hatte die Schlechtigkeit und das Elend in der Welt einen so erschütternden Eindruck gemacht, daß er, wie noch heute der Buddhist, das irdische Dasein als ein Übel betrachtete. Die materielle Welt war in seinen Augen ihrem Wesen nach schlecht, und es widerstrebte seinem starkentwickelten moralischen Gefühle der Gedanke, daß der reine und heilige Gott sich in ihr manifestiere. Deshalb trennte er den Schöpfer von seinem Geschöpfe. Diese Ansicht wurde festgehalten von den Gnostikern, welche die Welt für das Werk des Teufels hielten und die eigentliche Aufgabe der Philosophie darin erblickten, daß sie erkläre, wie die erlösende Wirksamkeit des geistigen Gottes auf die materielle Welt möglich sei: ein Problem, das sie durch die Annahme vermittelnder Bindeglieder, teils geistiger, teils materieller Natur, glaubten hinlänglich gelöst zu haben.[2])

Unter dem Einfluß dieser platonisch-gnostischen Ansicht von der absoluten Schlechtigkeit der Welt entstand Augustins Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt, wie sie uns in seiner Lehre von der Erbsünde entgegentritt. Hier wird Gott geschildert als ein grobsinnliches Wesen, behaftet mit allen menschlichen Leidenschaften und thronend in unendlicher Ferne von der Welt, auf die er hin und

[1]) Th. I. o. G. S. 87—88, 70—71, 94.
[2]) Th. I. o. G. S. 93.

wieder durch zeitweilige Aufhebung der Naturgesetze seine Wirkung ausübt. Die Menschheit ist von Gott vollkommen abgeschnitten, und will sie mit ihm in Gemeinschaft treten, so gibt es nur einen gangbaren Weg: die Vermittlung einer organisierten Kirche. Diese Lehre fand allgemeinen Anklang, und zwar aus zwei Gründen, einmal weil sie dem niedrigen Niveau der damaligen westeuropäischen Kultur ausgezeichnet entsprach, andererseits weil sie dem politischen Geiste des Römers eine willkommene Handhabe bot für die Ausführung des von ihm bereits begonnenen Werkes, an Stelle des einst so mächtigen Weltreiches, das jetzt in allen Fugen krachte und einem jähen Sturze entgegenging, ein gewaltiges Kirchenreich zu errichten. So setzte sich die augustinische Theologie durch, herrschte im ganzen Mittelalter und herrscht noch heute, sowohl in der katholischen wie in der protestantischen Kirche. Drei Viertel — das ist kaum zu viel gesagt — derjenigen Lehre, die man die christliche zu nennen pflegt, ist weiter nichts als augustinische Theologie; die Bibel weiß von den meisten, zum Teil absurden Dogmen dieser sogenannten christlichen Lehre nichts, noch haben Jesus und seine Apostel je an sie gedacht.[1])

II. Kapitel.

Der wahre Gehalt der theistischen Religion und seine Verträglichkeit mit der modernen Wissenschaft, speziell mit dem Evolutionismus.

Ein erbitterter Kampf tobt gegenwärtig zwischen der kirchlichen Orthodoxie und der Wissenschaft. Mit dem Mute der Verzweiflung stürmt die immer mehr zusammenschrumpfende Schar der in religiösen Fragen konservativ Denkenden gegen das Heer der von ihnen als gottlos verschrienen wissenschaftlichen Forscher, das ruhig und unentwegt seinem Gegner zu Leibe rückt und ihm eine Niederlage nach der andern beibringt. Wie nun im politischen Leben die meisten Kriege dadurch entstehen, daß sich ein Staat ungehörige Übergriffe in das Gebiet seines Nachbarstaates erlaubt und dieser sich für die erlittene Unbill in entsprechender Weise zu rächen sucht, so ist auch der Kampf zwischen der kirchlichen Orthodoxie und der Wissenschaft

[1]) Th. I. o. G. S. 94–96.

auf Grenzüberschreitung zurückzuführen. Zunächst war es die Kirche, die sich einer Grenzüberschreitung schuldig machte, und zwar insofern als ihre „Säulen“ sich bei der Aufstellung ihrer später zu Dogmen erhobenen Lehren anstatt allein auf das religiöse Gefühl auch auf wissenschaftliche Theorien aller Art stützten. Da nun die fortschreitende Wissenschaft einen großen Teil dieser Theorien bereits direkt widerlegt hat und den Rest immer mehr in Mißkredit bringt, so ist es kein Wunder, daß diejenigen, die das alte Dogmengebäude erhalten möchten, wo sie sehen, daß das Fundament desselben erschüttert wird, Alarm blasen. Andererseits muß betont werden, daß auch die heutige Wissenschaft sich nicht immer innerhalb ihrer Grenzen bewegt. Nicht zufrieden damit, den Eingriff der Kirche in ihre Rechte mit Entrüstung zurückzuweisen, versucht sie sehr häufig, auch an solchen kirchlichen Grundlehren zu rütteln, die nicht aus wissenschaftlichen Überlegungen hervorgegangen sind und auf keinen wissenschaftlichen Wert Anspruch erheben, also auch keiner wissenschaftlichen Kritik zu unterziehen sind und keiner wissenschaftlichen Sanktion bedürfen.[1])

Es gehört zu den Segnungen der modernen Wissenschaft, daß sie den Glauben an eine übernatürliche, einigen bevorzugten Sterblichen durch unmittelbare göttliche Eingebung mögliche Prophezeiung zukünftiger Ereignisse stark ins Wanken gebracht hat. Allerdings diesen Glauben mit Stumpf und Stiel auszurotten, ist ihr bis jetzt noch nicht gelungen. Vielmehr bereiten sich noch immer Tausende von Menschen ein sorgenloses Leben mit Hilfe ebenderselben Kunst, durch die sich die Priester des delphischen Orakels — sicherlich mit diabolischem Lächeln über die Dummheit ihrer „Gläubigen“ — die Taschen füllten. Doch es ist schon ein großer Gewinn, daß wenigstens der denkende Teil der Menschheit eingesehen hat, „daß der Geist, der heilig ist, auch zurückhaltend und verschwiegen ist und nur Gesetze offenbart.“ (Emerson, Repräsentanten der Menschheit. Übersetzt von Dr. Karl Federn.) Aber neben dieser vermeintlichen, angeblich nur besonders Begnadeten verliehenen Gabe, den dunklen Schleier zu lüften, der die Zukunft vor den Blicken der gewöhnlichen

[1]) Th. I. o. G. S. 107—109, 59, 42.

Sterblichen verhüllt, gibt es noch eine andere Art der Prophezeiung. In ihr handelt es sich nur um natürliche Dinge und in ihr täte jedermann gut, sich zu üben und zu vervollkommnen. Sie besteht darin, daß man nach gründlicher Prüfung gegebener Tatsachen logisch einwandfreie Schlüsse auf ihre künftigen Folgen zieht. Wenn ich mir erlauben darf, in dieser Weise eine Voraussage zu machen in bezug auf die Beilegung des Kampfes zwischen den Anhängern der traditionellen Kirchenlehre und den Vertretern der Wissenschaft, so möchte ich behaupten, daß dieser Kampf nicht eher sein Ende finden wird, als bis beide Parteien zu der Einsicht gekommen sind, daß sie im Übereifer fremdes Gebiet betreten und sich Kompetenz angemaßt haben, wo sie nicht zuständig sind. Sind sie aber zu der Einsicht gekommen, dann werden sie, jede die Rechte der Gegenpartei respektierend, in die gebührenden Schranken zurücktreten, und dann wird der große Versöhnungstag da sein, der jetzt freilich noch in nebelgrauer Ferne liegt, wo sich die beiden schon allzu lange miteinander hadernden Schwestern, die theistische Religion und die Wissenschaft, wieder die Hand reichen, um fortan in Eintracht nebeneinander zu wohnen und sich gegenseitig zu stützen und zu fördern.[1])

Wenn diese Versöhnung auch nicht ohne gegenseitige Zugeständnisse denkbar ist, so sind doch die erforderlichen Konzessionen derartig, daß weder die theistische Religion noch die Wissenschaft zur Herbeiführung eines harmonischen Zusammenwirkens auch nur das Geringste ihres wahren Gehaltes zu opfern braucht. Es soll nun meine Aufgabe sein, in diesem letzten Kapitel den wahren Gehalt der theistischen Religion kurz zusammenfassen und des näheren darzutun, daß diejenigen Momente, die ihr um keinen Preis verloren gehen dürfen, ihr bei der Annäherung an die Wissenschaft und speziell an den Evolutionismus auch nicht verloren zu gehen brauchen.[2])

Das erste unveräußerliche Element der theistischen Religion ist der Glaube an das Dasein einer Gottheit, die dem psychischen Teile des Menschen wesensverwandt ist.

In polytheistischem Gewande begegnet uns dieser Glaube schon in den primitivsten Formen des Theismus, in der Natur- und Geister-

[1]) Th. I. o. G. S. 101—102, 109—110.
[2]) Th. I. o. G. S. XII, XVII.

verehrung oder, was dasselbe besagt, im Fetischismus und Animismus. Wenn der Sturm einen Baum niederwirft, so ist der Fetischist fest überzeugt, daß eine quasimenschliche Persönlichkeit in dem Sturme wirkt und daß das Niederwerfen des Baumes eine bewußte Handlung dieser Persönlichkeit ist. Degegen nimmt der Animist in diesem Falle an, daß es der Geist irgendeines verstorbenen Menschen war, der den Sturm entfachte. So verschieden auch diese beiden Interpretationen der Vorgänge in der Natur sein mögen, — in einem wesentlichen Punkte stimmen sie überein, nämlich in der Annahme, daß hinter den Vorgängen in der Natur bewußte Willensregungen, dem Menschen verwandte Persönlichkeiten stehen. Und diesen vom primitiven Denken postulierten Persönlichkeiten wird sowohl von seiten des Fetischisten wie von seiten des Animisten göttliche Verehrung zu teil. Durch Zentralisation und Generalisation der vom Animismus angenommenen extramundanen Gottheiten ist im Laufe der Zeit derjenige Monotheismus entstanden, den unsere Kirchenlehre repräsentiert, d. h. der Glaube an einen, aber transzendenten Gott. Aus der fetischistischen Auffassung hingegen, nach der alle Ereignisse in der Welt die unmittelbaren Wirkungen intramundaner Gottheiten sind, hat sich unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Erkenntnis, daß alle Dinge der physischen Welt in einem großen Kausalzusammenhange stehen, der, ich möchte sagen, wissenschaftliche Monotheismus, der Glaube an einen einzigen immanenten, im ganzen Universum sich manifestierenden Gott herauskristallisiert. Dieser wissenschaftliche Monotheismus hat zwar im Gegensatze zum kirchlichen Monotheismus im Verlaufe seines Läuterungsprozesses die groben Anthropomorphismen, die ihm in seiner ursprünglichen Form, als Fetischismus, anhafteten, abgestreift, geblieben aber ist ihm der Grundgedanke, daß eine Wesensverwandtschaft besteht zwischen Gott und den Menschen. Und an diesem Grundgedanken muß er unter allen Umständen festhalten.[1])

Freilich mit dem Glauben, das Prinzip der Welt, der alleine Gott, durch den alles ist, was ist, sei seinem Wesen nach der menschlichen Seele verwandt, findet der Theist in der heutigen Wissenschaft wenig Beifall. Zunächst ist es der Positivist, der energischen Ein-

[1]) Thr. N. t. G. S. 163—166. Th. I. o. G. S. 111—113.

spruch erhebt. Er sagt: daß hinter der unendlichen Welt der Erscheinung eine einzige allgewaltige Kraft wirkt und schafft, die ewig die gleiche bleibt und sich in den mannigfaltigsten Formen offenbart, ist eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung. Geradezu sträflich aber erscheint es, wenn gewisse Leute es wagen, über das Wesen dieses willkürlich angenommenen Urgrundes der Welt etwas auszusagen, etwa in der Weise, daß sie behaupten, es sei der Seele des Menschen verwandt. Alles, was wir zu tun vermögen, besteht darin, daß wir Tatsachen der Erscheinungswelt konstatieren und die Gesetze formulieren, nach denen diese Tatsachen neben- und nacheinander existieren. Ob hinter der Welt der Phänomena noch etwas liegt, oder gar was da liegt, wissen wir nicht und können wir auch nicht wissen.[1])

Jedoch die Anhänger des Positivismus, der neuen Form des alten Atheismus, sind nicht zahlreich. Viel größer ist die Zahl derjenigen modernen wissenschaftlichen Denker, die es für notwendig halten, ein einheitliches, allen Erscheinungen zugrunde liegendes Weltprinzip anzunehmen. Fordert man aber von ihnen nähere Auskunft über das Wesen dessen, was nach ihrer Ansicht die Welt im Innersten zusammenhält, so hüllen sich die meisten in tiefes Schweigen oder antworten achselzuckend: ignoramus — ignorabimus! Diese sogenannten Monisten oder Agnostizisten — eine Bezeichnung, die ihnen wegen ihres Bekenntnisses des Unvermögens, über den Urgrund aller Dinge irgend etwas auszumachen, von Huxley beigelegt wurde — haben ihren geistvollsten Wortführer in Herbert Spencer gefunden. Seine Lehre vom „Unerkennbaren", worin er ausführt, daß wir trotz der inneren Nötigung, uns hinter allem Bedingten und Relativen ein Unbedingtes, Absolutes zu denken, völlig außerstande sind, über dies Absolute auch nur das Geringste in Erfahrung zu bringen, ist sozusagen der Katechismus der Agnostizisten geworden. Sowenig ich rate, Spencers weltberühmt gewordenes Schlagwort „The Unknowable" für die in der Welt wirkende Gottheit zu akzeptieren, so nachdrücklich möchte ich hervorheben, daß in ihm ein gutes Stück Wahrheit liegt. Die Gottheit an sich, in ihrer ganzen Unendlichkeit ist und bleibt

[1]) Thr. N. t. G. S. 148—149.

dem endlichen Geiste unerkennbar. Das ist eine Wahrheit, der schon der Prophet Jesaia Ausdruck verlieh mit den Worten: „Soviel der Himmel höher ist denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege und meine Gedanken denn eure Gedanken, spricht der Herr.“ Und sie schwebte auch dem Apostel Paulus vor, als er schrieb: „Wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ Soweit nun Spencer das, was diese religiösen Heroen intuitiv erkannten, mit allen Mitteln der psychologischen Analyse, über die er wie kein anderer verfügte, in seiner Lehre vom „Unerkennbaren“ wissenschaftlich fundiert, insofern er also behauptet, daß uns Menschen eine adäquate Erkenntnis des Absoluten versagt ist, stimme ich ihm bei. Im übrigen lehne ich sein „Unknowable“ als Bezeichnung für die Gottheit ab, und zwar aus folgenden Gründen: unerkennbar ist die Gottheit, insofern sie sich nicht unserm Bewußtsein offenbart durch die Welt der Phänomena —, erkennbar, insofern sie sich offenbart; unerkennbar, insofern sie unendlich und absolut ist —, erkennbar in der Anordnung ihrer phänomenalen Manifestationen; erkennbar, in symbolischer Weise, als die Kraft, die sich enthüllt in jedem Pulsschlag des gewaltigen rhythmischen Lebens des Universums; erkennbar als die ewige Quelle eines moralischen Gesetzes, zu dem jede Handlung unseres Lebens in Beziehung steht und in dessen Befolgung unsere einzige Garantie der wahren, durch nichts zu trübenden Glückseligkeit liegt. Darum sage ich: ganz erforschen können wir die Gottheit nie, weil die Bedingungen, unter denen allein Wissen für uns möglich ist, es nicht gestatten, das Unendliche zu fassen oder ein absolutes Wissen zu erreichen; aber sie hat sich uns so weit offenbart, wie es für uns als intelligente und moralische Wesen notwendig ist.[1])

Den weitaus heftigsten Angriffen ist die theistische Lehre von der Wesensverwandtschaft zwischen der Gottheit und der menschlichen Seele seitens des Materialismus ausgesetzt. Uns ist weiter nichts gegeben, verkündigt der Materialist, als Materie und die ihr einwohnende Kraft. Die psychischen Phänomene, Verstand, Gedächtnis, Gefühl, Wille, sind nur besonders bedingte Manifestationen dieser

[1]) Thr. N. t. G. S. 149—151. Th. I. o. G. S. XXVII—XXIX.

Kraft, derselben Kraft, die unter anderen Bedingungen als Licht oder Wärme oder Elektrizität erscheint. Daß wir in ihnen etwas Eigenartiges zu erblicken haben, ist leeres Geschwätz. Auch besteht gar keine Veranlassung, anzunehmen, daß es außer den individuellen Geistern der Menschen und anderer Tiere noch etwas Psychisches oder Quasipsychisches in der Welt gibt. Es ist deshalb eine bloße Ausgeburt der dichtenden Phantasie, das Prinzip, auf das alle Bewegung der Materie zurückgeht, als Persönlichkeit aufzufassen, um so mehr, weil es ein unendliches Prinzip ist, und die Begriffe Unendlichkeit und Persönlichkeit nichts miteinander zu tun haben. Will man eine Bezeichnung für dies Prinzip haben, die dem Wesen desselben entspricht, so kann es nur die Bezeichnung „Unendliche Kraft" sein.[1])

Hierauf ist zu antworten: es ist in der Tat der Wissenschaft gelungen, den Nachweis zu liefern, daß Wärme, Licht, Elektrizität und Magnetismus nichts als verschiedene, ineinander überführbare Modi der Bewegung sind. Auch liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß, wenn auch in dieser Beziehung noch keine genauen Messungen vorgenommen sind, die Veränderungen im Gehirngewebe, die jeden Gedanken und jedes Gefühl begleiten, ebenfalls Modi der Bewegung sind, die in andere physikalische Modi umgesetzt werden können. Aber die Gedanken und Gefühle selbst kann man weder wägen noch messen, und sie lassen sich nicht in andere Bewegungsarten umgießen. Sie stehen außerhalb des Kreises physikalischer Transformationen. Es ist möglich, daß Gedanken und Gefühle nicht fortfahren können zu existieren, wenn ihr physiologisches Korrelat vernichtet wird. Aber ebensowohl möglich ist es, daß sie auch ohne das physiologische Korrelat imstande sind, weiter zu existieren. Allerdings diese zweite Möglichkeit einfach zu leugnen, ist nicht schwer, aber sie als nicht vorhanden nachzuweisen, ist bis zur Stunde nicht gelungen. Die Korrelation physikalischer Kräfte stellt den Geist hin als in keiner Weise ein Produkt der Materie, sondern als etwas, das sich in seinem Wachsen und seinen Manifestationen von der Materie unterscheidet und das wir genötigt sind, als ihre Parallelerscheinung zu betrachten. Berechtigter ist der zweite Haupteinwand des Materia-

[1]) Thr. N. t. G. S. 152—154. Th. I. o. G. S. XV.

listen, man dürfe Unendlichkeit und Persönlichkeit nicht in einem Atem nennen. In der Tat — es ist dem menschlichen Geiste unmöglich, sich eine unendliche Persönlichkeit zu denken. Die einzige Intelligenz, die wir kennen, ist sehr beschränkter Natur. Und auch der Wille, wie wir ihn uns vorstellen können, ist kein Wille, der absolut will, sondern der sich immer wieder vor die Wahl zwischen zwei oder mehreren Handlungen gestellt sieht. Eine unendliche Intelligenz, der alle Dinge, sowohl der Vergangenheit als der Gegenwart als der Zukunft, gegenwärtig sind, und ebenfalls einen absoluten Willen vermögen wir schlechterdings nicht zu fassen. Aber ebensowenig sind wir imstande, uns eine Vorstellung zu machen von einer unendlichen Kraft. Wir kennen nur endliche Kräfte, denen in ewigem Kampfe andere Kräfte widerstreiten. Eine Universalkraft, die alle Myriaden von Attraktionen und Repulsionen als Momente in sich faßt, ist uns genau so unbegreiflich wie eine unendliche Persönlichkeit. Mit dem reinen Verstande beurteilt, sind beide Ausdrücke, unendliche Kraft und unendliche Persönlichkeit, als Bezeichnungen für die Gottheit gleich mangelhaft. Unvergleichbar an Wert aber erscheinen sie, wenn wir aus dem Gebiete der reinen Vernunft, um mich der kantischen Terminologie zu bedienen, in das Gebiet der praktischen Vernunft übergehen. Das Herz fordert einen persönlichen Gott. Nicht die Überzeugung, daß eine blindwirkende Naturkraft das treibende Moment im Universum ist, vermag ihm Trost zu gewähren in den Nöten des Lebens, sondern allein die Gewißheit, daß es ein persönlicher, d. h. mit unendlicher Intelligenz und absolutem Willen begabter Gott ist, der die Welt regiert, vor dessen höherem Willen es sich beugt und in dem es sich geborgen weiß.[1])

Wenn ich die Auffassung von einem persönlichen Gott mit aller Entschiedenheit vertrete, weil ein persönlicher Gott zu den Postulaten der praktischen Vernunft gehört, und die Überzeugung von seiner Existenz in keiner Weise mit den Resultaten der wissenschaftlichen Forschung kollidiert, so rede ich gleichzeitig unserer Kirchenlehre das Wort. Auch ihre Anhänger, insonderheit auch ihre professionsmäßigen Verteidiger — abgesehen von denjenigen, die sich als Diener der

[1]) Thr. N. t. G. S. 155—159. Th. I. o. G. S. XV—XVI, 135. Thr. N. t. G. S. 166.

christlichen Kirche ausgeben und sich als Diener der christlichen Kirche bezahlen lassen, aber nachher Gott weiß was für Lehren von der Kanzel verkündigen — wehren sich mit aller Kraft gegen die Bemühungen einiger Männer der Wissenschaft, an die Stelle des persönlichen Gottes eine unendliche Kraft, mit andern Worten ein X^n zu setzen. Indem ich aber im Bewußtsein meiner Unfähigkeit, das Absolute adäquat zu erkennen, mich damit begnüge, das Wesen der göttlichen Persönlichkeit in einer unbeschränkten Intelligenz und einem absoluten Willen zu erblicken, und mich hüte, Gott spezialisierte psychische Attribute beizulegen, die für den Menschen charakteristisch sind und den Stempel der Beschränkung und Schwäche an sich tragen, weiche ich von unserer Kirchenlehre ab. Denn diese geht in der Anthropomorphisierung Gottes erheblich weiter. Und zwar stammt, wie schon im vorigen Kapitel hervorgehoben ist, ein sehr großer Teil, man kann sagen, der größte Teil der menschlichen, allzumenschlichen Züge ihres Gottesbildes aus der Zeit, wo die Lehre Jesu in die Formen der römischen Denkweise gegossen wurde.[1])

Als die Römer das Christentum annahmen, war es bei ihrem auf das praktische, speziell das politische Leben gerichteten Sinn natürlich, daß sie sich Gott als einen Monarchen vorstellten, der im Himmel thront, umgeben von einer Schar dienender Engel. Diese grobsinnliche Vorstellung von Gott wurde dann im Laufe der Jahrhunderte durch Predigten, theologische Schriften und poetische Werke in ihrer vollen Intensität festgehalten und bis ins einzelne mit den grellsten Farben ausgemalt. Auch das mittelalterliche Theater ließ sich bereit finden, zur Popularisierung der so entstandenen und von verschiedenen Seiten genährten Gottesanschauung an seinem Teile beizutragen. Und es waren die absurdesten Darbietungen, die sich infolgedessen die damalige Bühne leistete. So kommt z. B. in einem der im Mittelalter sehr beliebten und häufig aufgeführten Mirakelspiele ein Engel, der soeben Zeuge der Kreuzigung Jesu gewesen ist, in den Himmel gestürzt und ruft aus: „Wach' auf, allmächtiger Vater! Die Juden, dies Gesindel, sind dabei, Deinen Sohn zu töten, und Du liegst hier und schläfst wie ein Trunkenbold!“ „Der Teufel hol'

[1]) Th. I. o. G. S. 111, XXIV, 155—156.

mich, wenn ich irgend etwas davon wußte!“, antwortet, auf so unliebsame Weise aus dem herrlichen Land der Träume in die öde Wirklichkeit gerissen, noch schlaftrunken der allmächtige Vater. Weit davon entfernt, an derartigen „Kunstprodukten“ Anstoß zu nehmen, hielt man sie im Mittelalter für äußerst wirksame und lobenswerte Mittel, das religiöse Leben zu bereichern und zu vertiefen; waren doch die Mirakelspiele die einzigen dramatischen Aufführungen, die — wegen ihres hohen erzieherischen Wertes! — von der mittelalterlichen Kirche geduldet wurden.[1])

Diese Umstände haben es in erster Linie bewirkt, daß sich in der Christenheit eine von menschlichen Zügen strotzende Gottesvorstellung einwurzelte, so fest, daß sie noch heute, in unserer vielgepriesenen „aufgeklärten“ Zeit dem empfänglichen Geiste der heranwachsenden Jugend in der Schule wie in der Kirche aufgezwungen wird, und zwar gewöhnlich mit einer Rücksichtslosigkeit gegen andere Ansichten, wie man sie ganz besonders in konservativen Kreisen nicht müde wird, den heutigen „naturalistischen Dogmatikern“ zum Vorwurf zu machen. Es ist selbstverständlich, daß sich die wenigen, bei denen dem Schulunterricht eine gründliche philosophische Ausbildung folgt, allmählich, freilich in der Regel erst nach langen inneren Kämpfen, zu einer geläuterten Gottesvorstellung durchringen. Auch soll nicht in Abrede gestellt werden, daß viele von denjenigen, die aus der Schule direkt ins praktische Leben hinaustreten und keine Gelegenheit haben, durch philosophische Belehrung tiefer in religiöse Fragen einzudringen, aber vermöge ihres klaren Menschenverstandes in der Lage sind, noch einmal alles, was ihnen in den Religionsstunden vermittelt wurde, selbständig durchzudenken und zu prüfen, die Überzeugung gewinnen, daß manches, was sie früher in kindlichem Vertrauen auf die Unfehlbarkeit ihrer Erzieher kritiklos hingenommen haben, im besten Falle symbolisch zu verstehen ist. Aber ihre Zahl ist verschwindend klein im Vergleich zu der Zahl derjenigen, denen der „edle Götterfunke“ des selbständigen Denkens leider nicht oder wenigstens nur in höchst bescheidenem Umfange zuteil geworden ist und die infolgedessen nicht imstande sind, etwas an der Vorstellung,

[1]) Th. I. o. G. S. 113—115.

die sich ihre jugendliche Phantasie auf Grund der vorgetragenen Lehren von Gott gebildet hat, zu ändern. Bis an ihr kühles Grab denken sie sich den Herrn der Welt als einen alten ehrwürdigen Mann mit weißem Bart und wallendem Haar, der über beleidigende Äußerungen des Menschen in wilden Zorn gerät und beschließt, sich an dem schnöden Frevler zu rächen, aber dann durch allerlei Schmeicheleien wieder besänftigt werden kann und der gelegentlich, wenn er sich zu einem übereilten Racheakt hat hinreißen lassen, nicht ansteht, seine Tat herzlich zu bereuen.[1])

Es ist eine betrübende Tatsache, daß noch im zwanzigsten Jahrhundert in der Christenheit eine derartige Gottesauffassung die dominierende ist und daß noch im zwanzigsten Jahrhundert in der Christenheit größtenteils nach der Annahme resp. Ablehnung dieser Gottesauffassung der religiös-sittliche Wert eines Menschen abgeschätzt wird. Aber gerade weil sie so beklagenswert ist, sollte diese Tatsache alle diejenigen, die sich noch vor einem Gott beugen, aber auch aus dem Quell der Wissenschaft getrunken haben, anspornen, die Gottesvorstellung der großen Massen zu veredeln und zu vertiefen und dadurch mitzuwirken an der Beilegung des verderblichen Kampfes zwischen Religion und Wissenschaft. Daß die Beilegung dieses Kampfes möglich ist, davon bin ich fest überzeugt, aber sie ist meines Erachtens nur möglich auf der Basis einer Gottesauffassung, die ich, Gesagtes zusammenfassend, in folgender Weise formulieren möchte: das ganze Universum ist eine gewaltige Einheit, belebt in allen ihren Teilen durch ein einziges Weltprinzip, die Gottheit. Diese haben wir uns nach Analogie der psychischen Seite des Menschen als Persönlichkeit zu denken. Und zwar besteht das Wesen der göttlichen Persönlichkeit in einer unbegrenzten Intelligenz und einem absoluten Willen.

Das zweite ursprüngliche und unanfechtbare Element der theistischen Religion ist der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Mit diesem Glauben hat der Mensch dem Tode seinen Stachel, dem Grabe seinen Sieg geraubt. Mag auch das physische Auge in

---

[1]) Th. I. o. G. S. 114, 117.

dem weihevollen Augenblick des Todes nichts als das Ende des irdischen Daseins erblicken —, für das Auge des Glaubens bedeutet er den erhabenen Moment einer neuen Geburt der entfesselten Seele, das Erwachen zu neuem, höherem Leben.[1])

Es liegt auf der Hand, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ein klares Bewußtsein vom Tode zur Voraussetzung hat. Dies Bewußtsein ist in seiner ganzen Klarheit eine spezifisch menschliche Eigenschaft, aber unzweifelhaft lassen sich seine ersten Spuren schon in der höheren Tierwelt konstatieren, besonders da, wo der Anfang des Familienlebens gemacht ist und wo es durch die häufige Auslösung altruistischer Gefühle dem Individuum erleichtert wird, die Erfahrungen, die es an seinen Genossen macht, auf sich selbst anzuwenden. Die Haupteigentümlichkeit, welche die affenähnlichen Vorfahren des Menschen von diesen höheren Tieren unterschied, bestand, wie in dem Kapitel über „die Stellung des Menschen in der Welt“ ausgeführt ist, in der verlängerten Dauer der hilflosen Kindheit, die eine direkte Folge der erweiterten Intelligenz und die unmittelbare Ursache des menschlichen Gesellschaftslebens war. Als Begleiterscheinung der Verlängerung der Unmündigkeitsperiode und ebenfalls als Folge der erweiterten Intelligenz entwickelte sich aus unartikulierten Lauten eine artikulierte Sprache, die ihrerseits eine erhöhte Fähigkeit des Abstrahierens und Generalisierens im Gefolge hatte. Mit Hilfe der so potenzierten Fähigkeit des Abstrahierens und Generalisierens gelangten unsere Ahnen im Verlaufe desselben Prozesses, durch den sie sich über das allgemeine Niveau der Säugetiere erhoben und Menschen wurden, zu dem Bewußtsein, daß der Tod etwas sei, womit die Menschheit immer und überall zu rechnen habe; und zwar war die Vorstellung, die sie sich vom Tode bildeten, von Anfang an nicht die Vorstellung eines Ereignisses, das der menschlichen Individualität ein Ende macht, sondern eines Ereignisses, das von der menschlichen Individualität überlebt wird. Den Ausschlag bei ihrer Beurteilung des Todes gaben aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Traumerfahrungen. Im Traume streifte der primitive Mensch durch üppige Wälder, die von dem herrlichen Gesang buntgefiederter Vögel

[1]) Thr. N. t. G. S. 168. Life Everlasting S. 15—16.

widerhallten, und erlebte die wunderbarsten Abenteuer. Aber plötzlich wechselte die Szene, und er fand sich in seiner armseligen Höhle, umgeben von den Seinen, die versicherten, daß er sie keinen Augenblick verlassen habe. Derartige Erfahrungen führten unsere Vorfahren zu der Annahme, ihr bewußtes Selbst sei etwas, das den Körper verlassen und dann auch ohne ihn selbständig existieren könne. Aus dieser Annahme entstand im Laufe der Zeit, als sich „die ersten Menschen“ weiter entwickelten und diejenige Kulturstufe erreichten, die wir heute als die primitivste auf Ceylon und in Australien antreffen, eine bunte, dichtbevölkerte Geisterwelt, bestehend aus den Geistern abgeschiedener Menschen, die als schützende und strafende Gottheiten von den noch lebenden Angehörigen ihres Stammes verehrt wurden. Da nun, was im vorigen Kapitel zu zeigen versucht wurde, der so entstandene Animismus eine Grundform des Theismus darstellt, kann man sagen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ebenso alt ist wie die theistische Religion; und bis auf den heutigen Tag hat der Theist an diesem Glauben festgehalten.[1])

Es drängt sich jetzt die Frage auf: wie stellen sich die Vertreter der modernen Wissenschaft zu dem alten Glauben, daß die menschliche Seele den Verfall des Körpers überlebt? Will man eine ganz allgemeine Antwort auf diese Frage geben, so muß man gestehen, daß die Vertreter der modernen Wissenschaft den Unsterblichkeitsglauben verdammen; und zwar suchen sie ihr verdammendes Urteil zunächst mit folgenden Gründen zu rechtfertigen: überall, so sagen sie, wo wir in der animalischen Welt auf psychische Phänomene stoßen, finden wir, daß sie in Verbindung stehen mit Nervensubstanz. Ja, es lassen sich sogar ganz bestimmte Beziehungen feststellen zwischen den psychischen Phänomenen und dem Nervensysteme. So verursachen Nervenverletzungen Funktionsstörungen in der psychischen Tätigkeit oder in der Kontrolle, die diese über die Tätigkeiten des Körpers ausübt. Im Augenblick des Todes, wenn die Zirkulation des arteriellen Blutes durch die Gehirngefäße aufhört, verschwinden alle seelischen Erscheinungen, und nachdem das Nervensystem sich in seine Elemente aufgelöst hat, ist, wie wir mit völliger Sicherheit

[1]) L. E. S. 28—35. Thr. N. t. G. S. 87, 97. L. E. S. 19—22. Thr. N. t. G. S. 168—170.

schließen dürfen, die Seele außerstande, weiter zu bestehen. Ferner: unser Vermögen, Vorstellungen zu bilden, ist bedingt durch äußere Erfahrung, und es ist uns schlechterdings unmöglich, uns in Gedanken in eine Welt hineinzuversetzen, die sich nicht mittels Sinneseindrücke offenbart. Sobald man versucht, sich vorzustellen, daß die psychische Aktivität auch ohne äußere Sinnesreize fortdauert, verwickelt man sich sofort in unüberwindliche Schwierigkeiten. Der ungebildete oder halbgebildete Mensch geht diesen Schwierigkeiten aus dem Wege, indem er von vornherein darauf verzichtet, sich das Leben jenseits des Grabes als rein geistiger Natur vorzustellen. So denkt sich der Wilde das Leben in der Geisterwelt als die bloße Fortsetzung der Gefechte und Jagden, die ihm von seiner Kindheit an unsägliches Vergnügen bereitet haben. So hofften die ersten Christen, daß sie vom Scheol auferstehen und in ihrem auferstandenen Leibe auf einer neuen Erde bis in alle Ewigkeit weiterleben würden. Und auch das Bild, das sich heute die meisten Christen vom Himmel machen, ist nichts weniger als frei von realistischen Zügen. Diejenigen Menschen hingegen, die eine gründliche Bildung befähigt, die Unzulänglichkeit dieser populären Vorstellungen vom Jenseits zu erkennen, sehen, sofern sie sich noch nicht entschließen können, dem Unsterblichkeitsglauben abzusagen, in der Regel davon ab, ihre Hoffnungen auf das zukünftige Leben in eine bestimmte und beschreibbare Form zu bringen. Es besteht zwar unter ihnen sozusagen ein stillschweigendes Übereinkommen, daß das Leben nach dem Tode rein geistiger Art ist, aber sobald sie den Versuch machen, sich eine klare Vorstellung von diesem ewigen geistigen Leben zu bilden, von der Existenz und Tätigkeit einer Seele, die losgelöst ist von der Materie, in deren Verbindung allein wir ihre Manifestationen kennen, finden sie, daß ihre Kräfte versagen. Was hindert uns da noch, den Unsterblichkeitsglauben zum alten Eisen zu werfen![1])

Wir haben nun zu prüfen, wie viel Überzeugungskraft diese Argumentation besitzt. Solange die Gegner des Unsterblichkeitsglaubens sich damit begnügen, zu behaupten, daß uns die psychischen Erscheinungen nur in Verbindung mit körperlichen Vorgängen bekannt

[1]) L. E. S. 53—58.

sind, zu diesen in ganz bestimmten Beziehungen stehen und für unsern Geist aufhören, erkennbar zu sein, sobald ihr körperliches Korrelat zerstört ist, kann man ihnen vollkommen beistimmen. Wenn sie aber aus diesen Tatsachen und der ebenfalls unleugbaren Tatsache, daß wir uns ein Leben ohne äußere Sinnesreize nicht vorzustellen imstande sind, den Schluß ziehen, daß die Seele vergeht, wenn der Körper stirbt, wie die Musik verhallt, wenn man die Harfe zerschellt —, dann überschreiten sie die Grenze der möglichen Erfahrung und sind nicht berechtigt, Anspruch auf Zustimmung zu erheben. Wissen können wir weder, daß die Seele ohne den Körper zu existieren vermag noch daß sie nicht ohne den Körper zu existieren vermag. Auch die Bekämpfer des „Athanismus“ haben längst eingesehen, daß ihre bis jetzt angeführten Gründe nicht zur Ausrottung des Unsterblichkeitsglaubens genügen. Infolgedessen haben sie nach einem größeren Kaliber gegriffen. Es war vor reichlich hundert Jahren, als Cabanis den kühnen Satz aussprach: das Gehirn sondert Gedanken ab wie die Leber Galle. Dieser Vergleich hat zweifellos den Vorzug großer Anschaulichkeit. Aber trotzdem ziehen ihn Cabanis' heute lebende Epigonen nicht mehr, sondern drücken sich vorsichtiger so aus: die psychischen Erscheinungen sind eine Funktion des Gehirns oder jedenfalls des Nervensystems, ebenso wie das Galleerzeugen eine Funktion der Leber ist. Allein das Wort „Funktion“ hat gar manche Bedeutung, und wir können es Cabanis' geistigen Kindern nicht ersparen, daß wir eine präzisere Definition von ihnen fordern. In dieser verzweifelten Lage rufen sie die Entdeckung der Korrelation und Äquivalenz der Kräfte zu Hilfe.[1])

Wir haben diese gewaltige Errungenschaft des vorigen Jahrhunderts schon bei der Besprechung des Einspruchs, den die Materialisten gegen die theistische Gottesauffassung erheben, erwähnt und Stellung zu ihr genommen. Da ihr aber in materialistischen Kreisen große Bedeutung gerade für die Widerlegung des Unsterblichkeitsglaubens beigemessen wird, so muß hier noch einmal kurz auf sie eingegangen werden. Kein wissenschaftlich gebildeter Mensch wird auch nur einen Augenblick daran zweifeln, daß die Vorgänge im

[1]) L. E. S. 61, 67, 80. Th. D. o. M. S. 109—111.

Gehirn, welche die Gedanken und Gefühle begleiten, Modi molekularer Bewegung sind und wie Licht, Wärme, Elektrizität und Magnetismus von uns gemessen werden könnten, wenn wir nur einen genügend empfindlichen Apparat hätten. Aber — wie steht es mit den Gedanken und Gefühlen selbst? Besteht eine Korrelation zwischen ihnen und den physikalischen Bewegungen im Gehirn? Sind sie wirklich nur transformierte Vibrationen? Verschwindet ein Quantum Vibration, damit an seine Stelle tritt ein genaues Äquivalent in Form von Gedanken? Verschwinden Gedanken, damit Vibrationen an ihre Stelle treten, die in der sichtbaren Bewegung der Muskeln endigen? Der Materialist antwortet: ja! Aber beweisen kann er seine Behauptung nicht. Denn die psychischen Phänomene lassen sich keiner mechanischen Messung unterwerfen. Sie sind nur sich selbst durch sich selbst zugänglich. Sie sind das subjektive Äquivalent der Vibrationen im Gehirn, weder Ursache noch Wirkung, weder Erzeuger noch Erzeugnis dieser Vibrationen, sondern lediglich ihre Begleiterscheinungen.[1])

Hierin liegt natürlich keineswegs ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Einen solchen zu erbringen, ist auch gar nicht meine Absicht. Ich halte vielmehr jeden Versuch, es dem Verstande wie einen mathematischen Satz plausibel zu machen, daß die Seele auch über das Grab hinaus fortleben muß, für ein törichtes Beginnen. Wer einen derartigen Versuch anstellt, gerät ebenso in Ungereimtheiten wie der Materialist, der sich bemüht, das Gegenteil zu beweisen. Die Frage: ist die Seele sterblich oder nicht? gehört nicht vor das Forum des Verstandes, sondern ist nur mit dem Glauben zu beantworten. Der einzige Zweck dieser Erörterungen über die Immortalität besteht darin, nachzuweisen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein ursprüngliches Stück der theistischen Religion ist und als solches von der Wissenschaft nicht angetastet werden kann.[2])

Das dritte ursprüngliche und wesentliche Element der theistischen Religion ist der Glaube an eine Beziehung Gottes zu gut und böse.

[1]) L. E. S. 72—73, 76—78. Th. D. o. M. S. 109.
[2]) L. E. S. 80—81. Th. D. o. M. S. 108.

Wir haben gesehen, daß die Zunahme an Intelligenz die Zeit der Unmündigkeit verlängerte und dadurch zur Gründung der menschlichen Gesellschaft führte. Wir haben weiter gesehen, daß innerhalb der menschlichen Gesellschaft das bereits in der vormenschlichen animalischen Welt keimartig vorhandene moralische Gefühl mächtig erstarkte und anfing, eine wichtige Rolle im kosmischen Prozesse zu spielen. Gleichzeitig aber oder wenigstens ziemlich gleichzeitig mit dem Erstarken des moralischen Gefühls in der menschlichen Gesellschaft stellten sich bei den Menschen auch die beiden Grundformen der theistischen Religion, der Animismus und Fetischismus, ein, die beiden Grundformen, die wir noch heute reichliche Gelegenheit haben, bei primitiven Völkern zu studieren. Es ist nun in diesem Zusammenhange von besonderem Interesse, daß schon der Animist und Fetischist der festen Überzeugung leben, daß eine enge Beziehung besteht zwischen ihren Handlungen und den Objekten ihrer religiösen Verehrung, daß nämlich ihre guten Handlungen den Göttern angenehm sind und darum auf ihnen der Götter Segen ruht, daß dagegen ihre bösen Handlungen den Zorn der Götter erregen und deren Strafe zur Folge haben. Im Verlaufe der weiteren Entwickelung der theistischen Religion entstand, wie bereits an anderer Stelle des näheren ausgeführt wurde, aus dem animistisch-fetischistischen Glauben an eine dichtbevölkerte Götterwelt der Glaube an den einen Gott, den Herrn Himmels und der Erden; aber wie der Animist und Fetischist ihre Handlungen in enge Beziehung setzen zu ihren Göttern, so ist es auch bis auf den heutigen Tag eine Grundlehre des geläuterten Theismus geblieben, daß Gott den Taten der Menschen nicht indifferent gegenüber steht, daß vielmehr die guten Taten der Menschen seinem Willen entsprechen, die bösen dagegen nicht. Wenn Gott aber wirklich das Gute will und das Böse nicht will, wie ist es dann möglich, fragt sich der Theist, daß er das Böse in der Welt so üppig wuchern und über das Gute so häufig triumphieren läßt? Das ist eine bange Frage, auf die man erst dann eine befriedigende Antwort zu geben vermag, wenn man sich klar geworden ist über die Bedeutung, die das Böse in der Welt hat.[1])

---

[1]) Thr. N. t. G. S. 109—112, 171—173, 11, 114.

Worin besteht diese Bedeutung? Es ist bekannt, daß unser Bewußtsein einen Strom verschiedener, schnell aufeinander folgender psychischer Zustände bildet. Sobald ein psychischer Zustand ohne Veränderung fortdauert, tritt Bewußtlosigkeit ein. Wenn es nur die rote Farbe gäbe, so wäre das für unser Bewußtsein genau dasselbe, als wenn überhaupt keine Farbe existierte. Oder wenn das monotone Geräusch des Niagara ununterbrochen an unser Ohr schlüge, so würden wir uns bald eines Geräusches überhaupt nicht mehr bewußt sein. Es ist also eine in der innersten Struktur unseres Geistes wurzelnde Tatsache, daß wir alles erst an seinem Gegensatze erkennen. Auch das Gute könnte demnach unmöglich von uns erkannt und bewußt getan werden, wenn nicht das Böse vorhanden wäre; und ebenfalls könnte es ohne das Gute keine Kenntnis des Bösen und keine bewußte Entscheidung für das Böse geben. Gut und böse sind Korrelate; das eine ist ohne das andere undenkbar. Wie in einer glücklichen Welt Kummer und Sorge sein müssen, so ist in einer moralischen Welt das Vorhandensein und die Kenntnis des Bösen erforderlich. Natürlich würde in einer sündlosen Welt die Lebensführung des Menschen mehr äußere Zeichen der Vollkommenheit aufweisen, als je ein Heiliger erstrebte, aber von einem moralischen Element, einer bewußten Wahl zwischen gut und böse könnte in einer solchen Welt keine Rede sein. Ein Leben, wie es nach dem biblischen Mythus Adam und Eva im Paradiese führten, hat keinen moralischen Wert. Nur im Kampfe gegen das Böse kann das wahrhaft Gute errungen werden. Wenn aber das Böse eine so wichtige Rolle in der Welt spielt, dann, scheint mir, ist es wohl verständlich, daß es von Gott geduldet wird, nicht um seiner selbst willen, sondern als Widerstand, durch dessen Überwindung die sittliche Kraft des Menschen erstarken soll. Diese Auffassung vom Verhältnis Gottes, des Urgrundes der Welt, zu gut und böse, nach der das Gute von Gott gewollt, das Böse von ihm um des Guten willen geduldet ist, nach der das Böse keineswegs etwas von einem der Gottheit entgegenwirkenden „Fürsten der Finsternis“ wider den Willen Gottes in die Welt Hineingeschobenes, sondern ein notwendiges Stück der Welt darstellt —, diese Auffassung liegt in derselben Linie, in der sich der Hauptstrom der modernen Wissenschaft bewegt. Auch diese

verkündet immer und immer wieder: die Welt bildet ein einheitliches Ganzes. Alle ihre Teile sind wie alle Teile eines wohlgefügten Dramas innig miteinander verwoben, und keiner könnte fehlen, ohne daß dadurch die Einheitlichkeit des Ganzen zerstört würde.[1])

Was von dem Verhältnis der angeführten wesentlichen Elemente des Theismus zur Wissenschaft im allgemeinen gilt, das gilt auch von ihrem Verhältnis zum Evolutionismus im besonderen. Wenn wir die wunderbare Lebensgeschichte unseres Planeten verfolgen, so finden wir, daß jede Bereicherung des Lebens ein subjektives Reagens auf ein objektives Agens darstellt. Zu den Hauptmerkmalen aber, wodurch sich die höchste auf der Erde anzutreffende Lebensform, der Mensch, von allen niedrigeren Stufen der Lebensentwickelung unterscheidet, gehört die Religion, und zwar mit ihren drei Fundamentalsätzen, erstens: hinter der Welt des ewig fließenden Scheins, im Reiche des unveränderlichen Seins existiert ein göttliches Wesen, das der psychischen Seite des Menschen verwandt ist; zweitens: in der unsichtbaren, intelligiblen Welt, in der die Gottheit existiert, wird auch die menschliche Seele nach dem leiblichen Tode fortleben; drittens: Gott ist ein moralisches Wesen, d. h. er steht in engem Verhältnis zum moralischen Handeln des Menschen. Wäre aber von der Beziehung, in die sich der Mensch schon in der Morgendämmerung seines Daseins zu einer intelligiblen Welt und einer in ihr existierenden Gottheit setzte, nur die subjektive Seite real, die objektive dagegen irreal, so hätten wir eine Erscheinung vor uns, zu der die ganze Entwickelungsgeschichte kein Analogon aufweist. Anzunehmen, daß Tausende und Abertausende von Jahren hindurch der Fortschritt des Lebens bis zum Menschen durch innere Anpassungen an äußere Realitäten erreicht wurde, die Natur dann aber plötzlich ihre Methode geändert und bei der Hervorbringung und Vervollkommnung des Menschen die Höherentwickelung des Lebens zum Teil durch innere Anpassung an äußere Nichtrealitäten erreicht habe, widerspricht allen Analogien des Entwickelungsprozesses. Soweit unsere Kenntnis von der Natur reicht, nötigt sie uns zu dem Schluß, daß ein persönlicher Gott, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Verhältnis

[1]) Thr. N. t. G. S. 27—29, 34—38, 55—56, 113—115, 22—26, 147. Th. I. o. G. S. 144—145.

Gottes zum moralischen Handeln des Menschen als die objektive Seite einer Beziehung, deren subjektive Seite ein Hauptcharakteristikum der höchsten Lebensform bildet, Realitäten sind. Weit davon entfernt also, den Theismus zu gefährden, ist der Evolutionismus sehr wohl mit ihm verträglich, ja sogar geeignet, ihn zu stützen, indem er auf Grund einer allgemeinen Erfahrung dartut, daß der innerste Kern der theistischen Religion, befreit von aller Theologenweisheit, aus ewigen Wahrheiten besteht.[1])

[1]) Thr. N. t. G. S. 186—191, 174—175.

Lebenslauf.

Ich, Gustav Reese, evangelischer Konfession, preußischer Staatsangehörigkeit, wurde am 24. November 1884 als Sohn des Landmanns Karsten Reese und seiner Frau Marie geb. Gabriel zu Groß-Buchwald im Landkreise Kiel geboren. Bis zu meinem vierzehnten Lebensjahre besuchte ich die Volksschule meines Heimatdorfes. Dann kam ich nach Kiel auf eine Bürgerschule. Auf dieser Schule blieb ich anderthalb Jahr und wurde Ostern 1900 in die Obertertia der Kieler Realschule aufgenommen. Nach Absolvierung dieser Anstalt bereitete ich mich privatim für die Gelehrtenschule vor und bestand Ostern 1905 am Gymnasium Catharineum zu Lübeck die Abiturientenprüfung. Darauf studierte ich sieben Semester an den Universitäten Kiel, Berlin und Erlangen, und zwar in erster Linie Philosophie, daneben anfangs Theologie, später Philologie. Am 3. März 1909 bestand ich an der Universität Erlangen summa cum laude das Doktorexamen. Allen meinen Lehrern, von der Elementarschule bis hinauf zur Hochschule, spreche ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus.